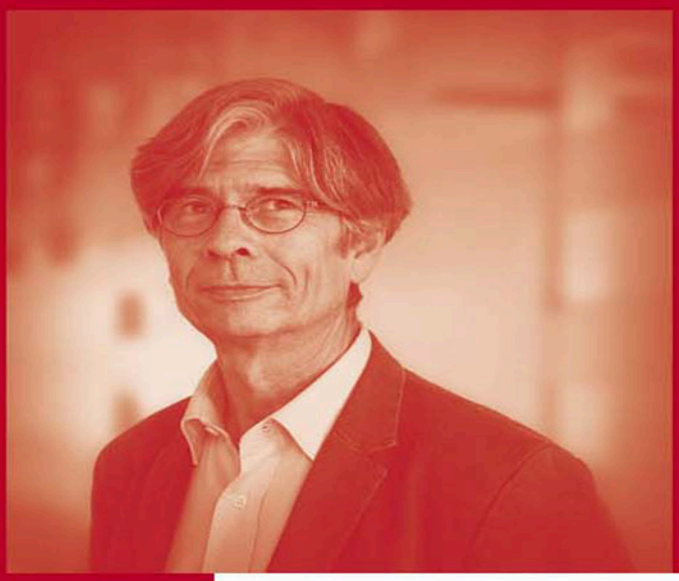
FRANÇOIS HARTOG

La chambre de veille

avec
Felipe Brandi et Thomas Hirsch

Flammarion



FRANÇOIS HARTOG

La chambre de veille

avec
Felipe Brandi et Thomas Hirsch

Flammarion

François Hartog

La chambre de veille

Entretiens avec
Felipe Brandi et Thomas Hirsch

Flammarion

François Hartog, Felipe Brandi, Thomas Hirsch

La chambre de veille

Flammarion

Collection : Essais
Maison d'édition : Flammarion

© Flammarion, 2013.
Dépôt légal : février 2013

ISBN numérique : 978-2-0812-9831-6
ISBN du pdf web : 978-2-0812-9832-3

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 978-2-0812-8676-4

Ouvrage composé et converti par Nord Compo

Présentation de l'éditeur :
Un pupitre, un poste de radio, un livre de bord, des cartes et quelques ouvrages : le décor est planté. Dans la chambre de veille, petite pièce située au centre des phares, le gardien prend son quart. C'est ici, dans cet espace aveugle mais ouvert, que s'élabore son savoir sur le monde. Historien et amoureux de la mer, François Hartog est un veilleur à sa façon : un guetteur du temps. Pour la première fois, il revient ici sur son parcours et ses choix intellectuels. Il évoque ses parents, ses années de lycée en pleine guerre d'Algérie, Normale Sup' et sa troupe de théâtre, puis la rencontre avec ses maîtres : Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Michel de Certeau… Il se souvient de sa traversée de l'océan Indien sur un vieux cargo, de Mai 68 et des désillusions qui ont suivi, des amis qui se sont engagés. Que signifiait alors le choix de l'étude de la Grèce ancienne ? Pourquoi n'a-t-il cessé de franchir des frontières, entre l'histoire et l'anthropologie, entre l'Antiquité et le contemporain, entre des espaces et des temps différents ? Comment l'Histoire, enfin, est-elle devenue la question d'une vie ? Réflexion au long cours sur le temps et regard distancié sur le monde actuel, ces entretiens révèlent le parcours singulier d'un historien majeur de notre époque.

FRANÇOIS HARTOG est directeur d'études à l'EHESS. Il a notamment écrit Le Miroir d'Hérodote et Régimes d'historicité. Son dernier essai, Croire en l'histoire, paraît en même temps que La Chambre de veille chez Flammarion.

À Thomas

Avant-propos

Quand j'avais vingt ans, j'ai plusieurs fois séjourné sur l'île d'Ouessant, au moment des vacances de Noël. Il y avait un petit hôtel, *La Duchesse Anne*, qui donnait sur la baie de Lampaul. De ma chambre, j'avais vue sur le phare de la Jument, qui, avec ses trois éclats rouges toutes les quinze secondes, balise l'entrée du chenal du Fromveur. Pour arriver jusqu'à l'île, il fallait prendre le train de nuit jusqu'à Brest, descendre à pied vers le port de commerce et embarquer, alors que le jour n'était pas encore levé, sur l'*Enez Eussa*, le bateau qui desservait quotidiennement Le Conquet, l'île de Molène et Ouessant. Les phares s'éteignaient quand nous sortions de la rade. Le jour se levait, gris sale ou, d'autres fois, éclatant de cette magnifique lumière froide d'hiver, presque coupante. Dans cette chambre, j'abritais ma solitude, j'écrivais, ou je jouais à écrire, un roman, du genre nouveau roman, et je rêvais, plus ou moins, au métier de gardien de phare. J'avais entendu parler d'un jeune homme, étudiant en lettres à la Sorbonne, qui était devenu gardien de phare et avait été affecté, pas bien loin, au phare d'Armen, qui borde les roches de la chaussée de Sein. Il s'appelait Jean-Pierre Abraham. En 1967, il publia un livre, *Armen*, qui est moins une chronique sur la vie à bord d'un phare qu'une méditation sur l'ombre et la lumière d'un écrivain en quête de mots « qui flambent à chaque fois qu'on les regarde ».

Il faut savoir que, dans un phare, il y a une pièce, située juste sous la lanterne, qui s'appelle la chambre de veille. C'est là que le gardien de quart, après avoir procédé à toutes les vérifications de routine, s'installe et veille. Attentif à ce que son feu soit « clair ». Dans cet espace circulaire et sans ouverture sur l'extérieur, il y a un pupitre, un fauteuil, le poste de radio pour les vacations prévues à heures fixes, quelques ouvrages et le livre de bord. Ce cahier, qui fait foi, sur lequel doivent être consignées, quart après quart,

toutes les observations utiles : météo, état de la mer, brume, visibilité des autres feux, passage de navires, état des provisions, travaux d'entretien, incidents, accidents, interventions des gardiens, etc. Bref, cette pièce d'où l'on ne voit rien est aussi celle où l'on voit tout. Là, nuit après nuit, s'amassent des connaissances et s'élabore, par le moyen d'une écriture laconique et sans fioritures, un savoir : savoir *du* phare, celui qu'il a sur le monde extérieur, et savoir aussi *sur* le phare (son journal de bord).

Sur les navires d'une certaine dimension, on trouve également une chambre de veille ou chambre des cartes, située à l'arrière de la passerelle, avec la table à cartes, les collections de cartes marines et tous les documents et instructions relatifs à la navigation. C'est là que se décident la route à suivre et les changements de cap à opérer, c'est là que l'on transforme des observations effectuées avec un compas de relèvement ou un sextant en positions du bâtiment sur la carte, là encore que l'officier de quart remplit le journal de bord. On retrouve ce paradoxe du lieu d'où l'on ne voit rien et où l'on voit tout. Sur la table à cartes, quelque chose qui est vu depuis la passerelle est identifié, recevant un nom et des coordonnées et, depuis la table à cartes, s'indique ce que l'on verra dans un temps donné depuis la passerelle. Le plus souvent, mais pas toujours !

Je ne suis devenu ni gardien de phare ni marin. Mais historien, à ma façon du moins. J'ai visité des phares en mer et embarqué sur des cargos. Et j'ai fini par comprendre que mon bureau, avec les rayonnages de la bibliothèque, les dossiers, les notes diverses, était ma chambre de veille. D'où le titre que j'ai souhaité donner à ce livre d'entretiens. Là aussi, dans l'espace du bureau, s'opèrent des échanges entre ce que l'on voit et ne voit pas. Il y a ce qu'on cherche à voir, qu'on croit voir, qu'on s'efforce de faire voir. Et trop souvent, ce qui, pour une raison ou une autre, vous échappe.

Les phares en mer sont tous automatisés, les gardiens s'en sont allés et les chambres de veille sont désertées. Quant à la navigation hauturière, la généralisation du GPS et l'usage de divers logiciels l'ont profondément transformée. Puisque, à chaque instant, il est possible de connaître la position exacte du navire, de voir où il est et quels sont les autres bateaux qui sont à proximité (leur nom, leur armement, etc.). L'écart entre ce qui se voit et ce qui ne se voit pas n'est plus le même, et la production de la visibilité n'a plus besoin ou a moins besoin de ces échanges fréquents entre la passerelle et la chambre de veille qui faisaient l'ordinaire d'un quart à la mer : ses joies et, parfois, ses angoisses.

Pour moi, je reste attaché à ma chambre de veille et continuerai, pour quelque temps au moins, à prendre le quart.

F. H.

1
Choisir l'Antiquité grecque, c'était faire un pas de côté

Comment concevez-vous aujourd'hui votre travail d'historien ? Ou, pour le dire autrement, quelle est votre manière de prendre le quart ?

Trois images me viennent à l'esprit, lorsqu'il s'agit d'évoquer le travail non pas spécifiquement de l'historien, mais plus généralement de l'intellectuel, de celui ou celle qui cherche à comprendre le monde où il se trouve. La première est celle du capitaine du navire, c'est-à-dire, si je transpose, du théoricien. Il décide de la destination, fixe le cap et trace la route. La chambre des cartes est son domaine. Tous les grands découvreurs ou les grands aventuriers de la pensée appartiennent, à des degrés divers, à cette catégorie, dont la figure la plus emblématique serait sans doute celle de Hegel, capitaine d'entre les capitaines. Pour ne pas remonter jusqu'à Platon !

Pour prendre deux exemples plus près de nous, on pourrait y ranger Claude Lévi-Strauss : non pas encore celui de 1935, qui s'initiait à l'ethnologie sur les hauts plateaux du Brésil et qui est alors un « découvreur » au sens propre, mais celui qui, après sa rencontre avec la linguistique, devient le théoricien du structuralisme, poursuivant des décennies durant cette grande aventure intellectuelle qui s'est imposée dans les années 1960. Georges Dumézil, philologue et non philosophe, y aurait aussi sa place, lui qui s'est lancé, en navigateur solitaire, dans ce qu'il a appelé « l'ultra-histoire », soit l'exploration du grand récif englouti de la langue indo-européenne, qui avait bien dû être un « conservatoire et un

véhicule d'idées » pour les peuples qui ont parlé ensuite les langues qui en sont issues. Et peu à peu, poussant ses études de mythologie comparée, il a dégagé ce qu'il a nommé la « structure des trois fonctions » : celle de la souveraineté, celle de la force guerrière, celle de la fécondité et de l'abondance. Cette première liste pourrait aisément être allongée.

Avec la fin des années 1960, on va basculer d'une hyper-théorisation à un rejet brutal de la théorie. Beaucoup la jettent par-dessus bord, à commencer par la théorie marxiste. On s'immerge dans les turbulences, les flux, les circulations. On abandonne la stratégie et la méthode – qui n'est après tout que le chemin sur une carte. On vante le *kairos*, le bond sur l'instant, et le sophiste, redécouvert, l'emporte sur le logicien. Surgit alors une nouvelle figure d'intellectuel : celui qui hume le vent, arpente la passerelle, se méfie de la chambre des cartes, voire la délaisse carrément. Avec tous les excès, les niaiseries et, parfois, les drames qui ont accompagné cette posture. Reconnue avant tout comme art de vivre, la philosophie se définit, avec le dernier Foucault, comme « souci de soi ».

Se laisse, enfin, repérer une troisième catégorie : le groupe de ceux qui, ni théoriciens méditatifs ni flâneurs nez au vent, se situent entre les deux. En position de veilleur, ils ne cessent d'aller et venir entre la passerelle et la chambre des cartes. Si l'historien a une place, c'est là. On ne voit pas comment il pourrait s'absorber dans la théorie pure ni s'en remettre à la seule écume des jours (les faits, rien que les faits). Quelques exemples là aussi : sans remonter jusqu'à Hérodote, j'évoquerais Fernand Braudel, avec son schéma des trois temporalités (la courte, celle de l'événement ; la moyenne, celle de la conjoncture ; la longue, celle de la structure), comme personnage emblématique de ce groupe. Le modèle qu'il construit conjugue des études empiriques et une dimension théorique. Sa « longue durée » est un instrument qui possède une portée théorique, et il se trouve que cet instrument a « pris », c'est-à-dire est entré en résonance avec la conjoncture des années 1950-1960 : d'où son succès. Dans un autre registre, je pourrais dire la même chose du modèle de la cité grecque dessiné par Jean-Pierre Vernant au début des années 1960. Ou encore, pour les années 1980, la notion de lieu de mémoire, telle que la met au point Pierre Nora relève, selon moi, de ce même entre-deux. Le « lieu de mémoire » n'est ni un instrument simplement descriptif ni une proposition uniquement théorique, et il a connu une forte réception. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces exemples.

La catégorie à laquelle je puis aspirer serait, bien évidemment, la troisième. Ce serait ma façon d'être ou, aussi bien, de ne pas être le marin qu'étant enfant je voulais devenir !

Cette troisième position serait donc, selon vous, assez naturellement celle de l'historien ?

Oui, mais avec ces deux précisions. Elle ne lui est en aucune manière réservée – tous les praticiens des sciences sociales peuvent y trouver place –, et, en ces matières, il n'est rien de naturel. Il faut le vouloir et y travailler.

Pourtant, depuis la fin du XIX^{e} siècle, les historiens se définissent avant tout par une spécialité liée à une période particulière. Or, si vous avez travaillé d'abord sur la Grèce antique, vous avez abordé ensuite des moments, des notions et des objets très divers. Dès lors, comment est-ce que vous caractériseriez votre champ de recherche ?

Au fil des années, un champ de recherche, qui a fini par devenir le « mien », s'est constitué, mais il n'était nullement délimité d'emblée. Le « mien » désigne simplement les routes suivies, en aucun cas un quelconque bornage ou droit de propriété. On peut, par commodité, distinguer trois espaces différents et, néanmoins, reliés entre eux. Le premier est celui d'une histoire culturelle du monde antique, inspirée par l'anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant. Il est directement en rapport avec l'enseignement de l'histoire grecque dont j'étais chargé à l'université de Strasbourg, puis à celle de Metz, du milieu des années 1970 à la fin des années 1980. Dans le prolongement de l'interrogation développée dans ma thèse sur les Grecs et les Barbares et, plus largement, sur le thème de l'altérité, mes recherches se sont cristallisées autour du problème de la frontière culturelle, à travers des figures d'itinérants, des hommes-frontières (Ulysse, Anacharsis, Apollonios de Tyane), des lieux (l'Égypte, l'Arcadie), des moments (celui de la rencontre entre Grecs et Romains). Ce cheminement a finalement conduit, en 1996, au livre *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*.

Le deuxième espace est celui de l'historiographie, de l'histoire de l'histoire, avec une double dimension : d'un côté, l'histoire des études sur

l'Antiquité et des manières de traiter des usages de l'Antiquité, dans la continuité des travaux d'Arnaldo Momigliano et de Pierre Vidal-Naquet ; de l'autre, le questionnement sur l'« écriture de l'histoire » ouvert par Michel de Certeau. En 1980, *Le Miroir d'Hérodote*, mon premier livre, se situe déjà à la croisée de ces chemins. Tandis que mon travail sur *La Cité antique* et les papiers de Fustel de Coulanges, aboutissant à la publication de l'ouvrage *Le XIX^e Siècle et l'Histoire*, en 1988, a été la première occasion de me risquer vers l'historiographie moderne.

Puis est venue, avec la vague de la mémoire et la chute du mur de Berlin, l'interrogation sur le temps, c'est-à-dire la prise de conscience, de plus en plus partagée, que nos rapports au temps étaient en train de changer, que, dans nos sociétés, le futur perdait de sa force d'évidence et d'entraînement. Cette troisième interrogation a donné, en retour, un nouvel éclairage au chemin précédemment parcouru. En témoignent, notamment, les livres, dont nous aurons l'occasion de parler plus loin, *Anciens, Modernes, Sauvages*, mais aussi *Évidence de l'histoire*.

Ces différents thèmes de recherche trouvent une origine commune dans votre thèse consacrée à Hérodote, qui est devenue Le Miroir d'Hérodote.

Il y avait, en effet, dès le départ, dans le choix même d'Hérodote, une possibilité d'ouverture ; j'avais conscience qu'Hérodote était une entrée dans une succession de questions – même si je ne savais pas encore exactement ce qu'elles seraient.

Hérodote était d'abord une occasion de poser le problème du rapport entre histoire et anthropologie, à partir d'une œuvre précise. C'était aussi une façon de regarder les manières d'écrire l'histoire, en abordant les choses d'un point de vue autre que celui qui avait été jusqu'alors dominant, centré sur la figure de Thucydide : l'historien, l'historien véritable, élu par le XIX^e siècle. J'avais la volonté d'indiquer qu'Hérodote, sur lequel on portait un regard condescendant, n'était pas seulement ce précurseur encore un peu « naïf » de Thucydide.

Il y avait également, dès ce premier thème de recherche, la question de l'altérité, très présente et débattue au milieu des années 1970. Là aussi, Hérodote constituait une voie d'entrée privilégiée par sa manière de construire un discours sur les autres, les non-Grecs. Je me suis intéressé à sa

façon de traiter des Scythes qui, en raison de leur nomadisme, étaient perçus comme une sorte d'antonyme du Grec, pour qui il n'est de vie bonne qu'en cité. Or le récit d'Hérodote ne faisait pas de ces nomades des êtres seulement négatifs, privés de tout (comme le sera le Sauvage au XVI^{e} siècle, qui est réputé être sans foi, sans loi, sans roi), il leur accordait un trait positif, à savoir la qualité d'être insaisissable, inatteignable : le fait qu'il n'y avait pas de chemin (*poros*) conduisant jusqu'à eux, et qu'ils pouvaient en jouer pour échapper à un conquérant. C'est exactement ce qui se passe avec les envahisseurs perses, qui ne réussissent jamais à obtenir une bonne bataille rangée, où l'on voit clairement qui gagne et qui est vaincu, et qui, pour échapper au désastre, n'ont plus qu'à rentrer chez eux précipitamment. Cette expédition perse en Scythie est, présentée par Hérodote, comme une sorte de répétition générale des guerres médiques à venir, quand les grandes armées perses seront, pour finir, défaites. Bien plus tard, Tolstoï se souviendra de ce précédent, quand il évoquera la campagne de Napoléon en Russie et sa fin piteuse.

Enfin, les *Histoires* d'Hérodote étaient un récit de voyage à travers le monde connu, qui valait en même temps comme théorie des cultures. Cette construction du monde, avec des couples d'oppositions structuraux (Nord/Sud, chaud/froid, jeunesse/vieillesse), dont il n'est en aucune manière l'inventeur mais qu'il a mis en mouvement, donne à Hérodote un côté Lévi-Strauss de l'Antiquité, qu'il me plaisait de souligner.

Voilà tout ce que m'offrait Hérodote. En un mot, il rencontrait, et permettait d'en faire l'épreuve, l'intérêt, alors largement partagé, pour l'anthropologie. Nous étions dans les belles années de l'anthropologie historique et du structuralisme, avec, dominant cette conjoncture, la figure tutélaire de Claude Lévi-Strauss.

Justement, n'avez-vous pas hésité entre l'histoire et l'anthropologie ?

Quand j'ai pris la décision de travailler sur la Grèce, j'ai déposé un sujet de thèse après une conversation avec, entre autres, Moses Finley, que j'étais allé voir à Cambridge. Je traduisais alors son livre sur la Grèce archaïque (paru en France sous le titre *Les Premiers Temps de la Grèce*, en 1973). En ces années, Finley était une référence majeure pour l'histoire économique et sociale de l'Antiquité. Son « exil » en Angleterre, à la suite du maccarthysme aux États-Unis, en faisait, pour nous, une figure héroïque.

Oserais-je dire, que, en dépit de la différence d'âge et de position, nous avions commencé à sympathiser ? Il a très vite compris que mes intérêts étaient bien différents des siens, mais il a écouté, avec beaucoup de générosité, ce que je ne savais pas encore formuler. Jusqu'à sa mort, il est resté pour moi un interlocuteur disponible et chaleureux. C'est à sa mémoire qu'est dédié *Évidence de l'histoire*. Lors de cette conversation, il m'a incité à reprendre la question de la nation grecque (on dirait aujourd'hui de l'identité grecque) : cette vieille histoire qui repose sur l'idée que les Grecs ne sont pas parvenus à construire une nation, alors que les Allemands, eux, ont fini par réussir là où les Grecs avaient échoué. Le regard des Allemands sur les Grecs s'est fortement focalisé sur cette problématique, alors que, de toute évidence, les Grecs n'ont jamais eu la volonté de fonder une nation, au sens du XIX^{e} siècle : ils avaient d'autres soucis, d'autres projets.

Ce premier sujet de thèse s'est ensuite transformé. Hérodote, certes dès le départ un point de passage obligé de la réflexion, est devenu l'objet central de la recherche, focalisée sur la question de sa représentation des autres. On était en pleine « histoire des représentations », que les *Annales* accueillaient et promouvaient. Mais cette évolution du sujet n'est pas séparable d'un événement extérieur : le voyage autour du monde, que j'ai pu faire pendant un an, grâce à une bourse accordée par la fondation Singer-Polignac. C'était à ma sortie de l'École normale, j'avais envie d'embarquer et de voir le monde : c'était ma modeste façon d'échapper à l'Ancien Monde et à sa « civilisation claquemurée », pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, qualifiant son état d'esprit lors de sa traversée de l'Atlantique en 1935. Parti de Marseille sur un cargo, j'avais choisi comme thème de voyage la navigation traditionnelle, en Indonésie notamment, et ce périple a été une façon pour moi d'approcher de très près l'ethnologie. J'avais déjà cet intérêt pour l'anthropologie, nourri par la lecture d'un certain nombre de textes classiques et aiguisé par mes premières fréquentations des séminaires de Jean-Pierre Vernant, de Pierre Vidal-Naquet et de Marcel Detienne. Mais, en Indonésie, j'ai eu la chance d'être accueilli sur son « terrain » par Christian Pelras, spécialiste des Bugis de Sulawesi (on disait encore Célèbes), qui m'a offert de partager sa vie d'anthropologue pendant quelques semaines. Ce fut une expérience de choix, dont je lui ai toujours été très reconnaissant.

Pendant ce voyage, je me suis effectivement posé la question de savoir si je n'allais pas passer à l'ethnologie. L'Indonésie, où j'ai largement bourlingué pendant six mois, m'avait passionné. Finalement, je ne l'ai pas fait, peut-être bien par manque d'audace : je n'ai pas osé sauter le pas. Cela impliquait d'apprendre plusieurs langues, notamment le néerlandais, et j'avais déjà par-devers moi cette idée d'un travail sur la Grèce selon la perspective de l'anthropologie historique. Je restais aussi dans la continuité (critique certes) de ma formation classique, c'était peut-être plus facile. En même temps, il ne faut pas perdre de vue que la Grèce qui nous (la petite bande autour de Vernant) intéressait n'était pas du tout celle qui était la plus reconnue dans le monde académique : d'un point de vue intellectuel, il y avait donc quelque chose d'excitant, et aussi institutionnellement un (petit) pas à franchir.

Ce dont je suis sûr, mais ne l'ai mesuré que bien après, c'est que ce voyage, ces réflexions, ont fortement modifié mon approche d'Hérodote. Je n'ai pas changé de discipline, mais la manière d'aborder ce qui était un sujet de thèse, et qui est devenu *Le Miroir d'Hérodote*, puis une orientation durable de mon travail, en ont bel et bien été transformées. La part anthropologique, la part de réflexion sur la construction de l'autre, est devenue plus centrale. Et puis est venue s'ajouter la lecture des travaux de Michel de Certeau sur le récit de voyage et sur l'écriture de l'histoire. Mon approche d'Hérodote, à la fois voyageur et père de l'histoire, mais un père qui, selon la tradition, est aussi un menteur, en a bénéficié.

En outre, l'histoire de l'Antiquité jouissait alors d'un statut très différent de celui qu'elle peut avoir aujourd'hui.

Choisir l'histoire ancienne, c'était opter pour une approche susceptible de rendre ce passé pertinent : bon à penser, comme nous disions volontiers alors. C'était une façon d'envisager sous un nouvel angle une histoire sur laquelle je n'avais que des lueurs, des textes que, pour certains, nous avions peiné à traduire au lycée, le tout étant pris dans la gangue de la culture classique : beaux d'un point de vue littéraire, réceptacles d'un humanisme dévitalisé, ils apparaissaient cependant très éloignés de nos préoccupations intellectuelles. Par contraste, les travaux de Vernant, de Vidal-Naquet, de Detienne proposaient des pistes pour les relire, avec des questions qui étaient au cœur du débat dans ce moment d'intense effervescence des

sciences humaines que furent les années 1960 et 1970. C'était à la fois autre chose que le présent et complètement dans les préoccupations du moment. D'où ce statut dont a bénéficié l'histoire ancienne, et plus particulièrement les études sur la Grèce, parce que chacun considérait comme légitime d'introduire les Grecs dans les questionnements sur le mythe, la démocratie, ou l'« imaginaire » – pour reprendre le concept déployé par Cornelius Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société*.

Cette attitude, presque militante, allait de pair avec un rejet ou une critique sans nuances de la culture classique ou de l'humanisme étriqué qu'incarnait la Sorbonne, érigée par nous, et non sans caricature (mais ses représentants nous faisaient également savoir que nous n'étions pas forcément les bienvenus chez eux), en symbole de ce dont il fallait se démarquer. La Grèce oui, mais pas celle que représentait l'Association pour l'encouragement des études grecques. Même si nous étions complètement pour les études grecques ! On pouvait tenir les deux positions, c'était en fait la même : se passionner pour la Grèce et se démarquer d'une certaine tradition classique.

C'est peut-être difficile à comprendre aujourd'hui puisque cette distinction a largement disparu. Nous sommes loin des vifs débats des années 1970 ; et l'évidence pour nous que, en lisant du grec, on se trouvait de plain-pied avec les débats intellectuels en cours n'est plus. Une partie de ce qui était alors considéré comme hérétique a été absorbée dans les études grecques, mais, pour le reste, l'ordinaire du fonctionnement disciplinaire a repris le dessus. Il n'y a plus vraiment d'hérétiques. Le professionnalisme s'est certainement renforcé (très tôt, on sait rédiger un article publiable par une revue avec comité de lecture). Comme partout, le positivisme a regagné du terrain. À la lumière du matériel récent (archéologique, épigraphique), on corrige, voire récuse les interprétations plus amples (plus risquées aussi) formulées par les prédécesseurs, ceux qui ont ouvert des voies. On retrouve dans le questionnaire les mêmes interrogations que dans le reste de la discipline historique (ainsi, pour ne prendre que deux exemples, l'histoire des femmes, puis du genre, ou l'histoire des émotions). Bref, on est dans l'ordinaire d'une discipline.

Le moment singulier que nous avons connu tenait à cette possibilité de faire le choix de l'Antiquité pour participer aux débats contemporains, sans mettre pour autant les Grecs à la sauce contemporaine, sans les actualiser, et tout en nous montrant très critiques de traditions classiques ossifiées.

On parle d'ailleurs communément, pour désigner ce moment, d'une « école de Paris », réunie autour de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet et Marcel Detienne.

C'est une appellation forgée à l'étranger, qui n'a jamais été revendiquée par les principaux intéressés. Comme toute désignation de ce type, elle recouvre bien quelque chose quand on regarde de loin, mais elle est trop générique et imprécise pour rendre compte de ce qui se passe effectivement. L'étiquette désignait cette façon d'approcher le monde grec dans la perspective de l'anthropologie historique, et principalement le monde grec archaïque et classique, en partant de trois ou quatre objets privilégiés : les dieux, le mythe, la tragédie, la cité. Les limites du groupe n'ont jamais été tracées clairement, de manière institutionnelle, même si le Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes (devenu ensuite centre Louis-Gernet) en était le lieu de rassemblement – d'abord dans deux petites pièces rue de Chevreuse, dans le 6e arrondissement puis, de façon presque pérenne, au rez-de-chaussée assez labyrinthique de la maison d'Auguste Comte, rue Monsieur-le-Prince. Au fond, faire partie du Centre, c'était alors travailler, à un titre ou à un autre, avec ceux qui en étaient les figures principales : Vernant, le fondateur et longtemps le directeur, Vidal-Naquet, Detienne, puis, un peu plus tard, Nicole Loraux, qui représentait déjà la génération suivante, qui s'est imposée dans les années 1980. Il faut y ajouter quelques jeunes collègues étrangers, venus travailler un temps avec l'un ou l'autre. En particulier, Riccardo Di Donato, qui, envoyé par Momigliano, allait devenir l'archiviste et l'historien de l'anthropologie historique à la Vernant, c'est-à-dire cette synthèse de l'apport de ses deux maîtres : Ignace Meyerson pour la psychologie historique, et Louis Gernet pour la sociologie durkheimienne et la philologie grecque. Il n'y a jamais eu de caractère vraiment fixé, réglementé : les gens passaient, venaient, repartaient, revenaient, nouaient des amitiés, des différends surgissaient aussi… Le Centre était à l'image de l'hospitalité de Vernant, toujours prêt à accueillir chaleureusement celui ou celle qui poussait la porte.

Il est vrai néanmoins qu'il y a eu, pendant quelques années, un « nous », qui s'exprimait en particulier par des enquêtes communes et des publications collectives – j'ai participé à celle sur le sacrifice. C'était aussi un « nous » de différentiation par rapport aux autres types de recherches sur

l'Antiquité – d'où une certaine difficulté à trouver des postes dans les universités dont les accès étaient plutôt contrôlés par les « autres ». Vidal-Naquet, qui a toujours eu un pied dans l'Université, a joué là un rôle stratégique. Plusieurs d'entre nous lui ont dû leur premier poste. C'est mon cas.

Mais le moment le plus fort de l'exercice et de la visibilité de ce « nous » correspond au moment où, après 1975, je me trouvais à Strasbourg. J'ai suivi ce qui se faisait, et maintenu des rapports personnels et amicaux avec les uns et les autres, mais cette distance géographique m'écartait un peu du groupe – d'autant que personne, à l'exception de Vidal, ne travaillait dans le domaine de l'historiographie et que l'interrogation sur l'écriture de l'histoire était moins partagée encore.

Ce questionnement sur l'écriture de l'histoire est alors comme incarné par Michel de Certeau. Comment l'avez-vous rencontré ?

Je l'ai rencontré par l'intermédiaire de Marcel Detienne, autour d'un petit groupe de travail qui s'était formé sur la question du sacrifice, qui allait aboutir au livre collectif *La Cuisine du Sacrifice en pays grec*. Pour élargir le propos, faire intervenir une dimension historiographique mais aussi théorique, nous nous intéressions aux différentes théories du sacrifice, et plus largement, aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim. C'est à l'occasion d'une séance de travail que j'ai entendu Michel de Certeau, pour la première fois. Nous étions dans la petite bibliothèque de la rue Monsieur-le-Prince. Il était là, fumant et prenant force notes, et il a fait une ou deux observations de sa voix un peu métallique.

De lui, j'ai lu au même moment *L'Absent de l'histoire*, recueil de textes écrits dans les « marges » d'ouvrages récents explorant eux-mêmes les « marges » d'une société. C'est là qu'on trouve une première formulation du récit historique organisé autour d'une présence manquante. Mais le texte qui a alors le plus compté pour moi, c'est sa lecture du *Voyage* au Brésil de Jean de Léry (1578). Réformé, réfugié à Genève, Léry ne séjourne que quelques mois dans la baie de Rio, mais, au terme de son récit, il invente le Sauvage. Ces pages, traversées par la question de l'oralité et de l'écriture, m'ont accompagné dans mon propre voyage à travers Hérodote. J'ai eu l'occasion ensuite de parler quelquefois avec Certeau, ce qui n'était pas

chose aisée – non qu'il se dérobât, mais son agenda était bourré de rendez-vous en différents lieux, puisqu'il ne cessait de circuler entre des groupes, des institutions, des disciplines et des pays. J'ignorais alors presque tout du Certeau d'avant 1970, je ne savais même pas vraiment qu'il était jésuite ; heureusement d'ailleurs, car cela aurait probablement biaisé ma manière de le lire, et pour de mauvaises raisons.

Quand j'ai achevé *Le Miroir d'Hérodote*, je lui ai demandé s'il voulait bien participer au jury de ma thèse, ce qu'il a accepté. Nous avons alors eu l'occasion de parler un peu plus du rapport entre ethnographie et histoire, et de la question de l'écriture de l'histoire. En 1985, il m'a proposé de le « remplacer » pour un trimestre à l'université de San Diego, où il enseignait depuis quelques années. J'étais d'autant plus terrifié qu'on était encore dans les grandes années de la *French Theory* en Californie. Bien que *native speaker*, je craignais d'en être un ambassadeur bien insuffisant, mais je m'aperçus assez rapidement que l'usage qui était fait outre-Atlantique de ces auteurs, rangés dans le grand fourre-tout poststructuralisme, différait passablement de la façon dont ils étaient lus en français. La *French Theory* était en passe de devenir un produit hybride, avant de se transformer en véritable produit *made in USA*.

En quoi ce texte sur Jean de Léry, sur lequel vous êtes revenu dans plusieurs de vos écrits, fut-il important pour vous ?

Cette étude permettait de sortir de la seule approche saussurienne par la langue, pour intégrer les apports de Benveniste sur l'énonciation : l'appareil formel de l'énonciation, c'est-à-dire tout ce qui a trait à l'intervention du narrateur dans son récit, la subjectivité dans la langue, disait Benveniste. Certeau y recourait dans sa lecture du récit de Jean de Léry. Ce fut pour moi un moyen tout à fait décisif pour transformer ma lecture d'Hérodote et ne pas me cantonner dans ce qu'on appelait les lectures « structurales » (dans lesquelles, d'ailleurs, Lévi-Strauss ne se reconnaissait nullement), c'est-à-dire dans l'inventaire de jeux d'oppositions binaires, certes intéressants, mais limités. À partir du moment où l'on prenait en compte les différents registres du texte, les façons dont le narrateur passait de l'un à l'autre, en faisant des liaisons, ou en n'en faisant pas, ou en ne réussissant pas à en faire, le texte retrouvait une épaisseur et une complexité mouvante que l'approche structurale tendait à lui faire perdre. Et cela répondait aussi au

reproche, souvent repris, de mutiler le texte, en y projetant une grille toute faite qui ne correspondait ni à ses articulations profondes ni à sa respiration.

En outre, cette approche permettait de prendre en compte ce qu'on appelait les « stratégies narratives » d'Hérodote, et de sortir ainsi des lectures purement positives sinon positivistes – est-il allé là ? a-t-il vu ce monument ou ce fleuve ? est-il en train de mentir ? –, qui étaient la manière la plus courante d'aborder ses récits. Avec les positions extrêmes : oui, il a tout vu ; non, il n'a rien vu. Par-là, on pouvait également faire intervenir ceux à qui le texte était destiné : compte tenu de la façon dont il présentait telle peuplade, telle coutume, ou tel événement, on pouvait se faire une idée de ce que les auditeurs ou les lecteurs grecs attendaient. Tous ces éléments contribuaient à développer une lecture plus riche et plus fine, à partir du texte lui-même et, si l'on veut, sans en sortir (mais sans considérer, pour autant, qu'il n'y avait de réalité que textuelle). Il s'agissait pour moi d'essayer de donner toutes ses chances au texte, d'aller aussi loin qu'il était possible avec lui, ce qui n'impliquait aucunement que les Scythes n'avaient jamais existé, ou qu'Hérodote n'avait jamais visité les contrées dont il parlait.

Quels étaient, avec Michel de Certeau, les autres membres de votre jury de thèse ?

Le jury, réuni en juin 1979 à Besançon, était présidé par Jean-Pierre Vernant. Siégeaient aussi Pierre Vidal-Naquet, Michel de Certeau et Pierre Lévêque, qui était le directeur officiel de la thèse et professeur à Besançon. Ni Vernant ni Vidal ne pouvaient alors diriger de thèse d'État, car ils n'étaient pas professeurs d'université. Étaient également présents Françoise Dunand, professeure à Besançon, et spécialiste de l'Égypte hellénistique et romaine, qui m'a fait bon accueil, ainsi que Giuseppe Nenci, professeur à l'École normale de Pise et philologue reconnu. Il avait écrit plusieurs articles sur Hérodote et avait de bons rapports avec Lévêque, comme avec Vernant. Lévêque était devenu, depuis 1968, un communiste convaincu. Ce que Vernant n'était plus depuis pas mal de temps. La présence de Nenci me semblait un signe d'ouverture internationale de bon aloi. En réalité, résolument hostile à ce type de travail, il n'osa trop rien dire sur le moment, mais le fit savoir ensuite.

Le livre, publié l'année suivante, fut-il bien accueilli ?

Oui, dans les grands médias : *Le Monde*, *Le Nouvel Observateur* (un papier de Jacques Lacarrière ; un autre, auquel je ne m'attendais nullement, de Mona Ozouf), mais il ne faut pas croire que *Le Miroir d'Hérodote* a été accueilli par un concert de félicitations dans le petit monde des antiquisants. Certains, malgré tout, y ont trouvé de l'intérêt, le livre a circulé, notamment aux États-Unis (associé à ce qui s'est appelé le *New Historicism*, autour de Stephen Greenblatt), il a été assez largement traduit, et il existe toujours. On ne pouvait tout à fait l'ignorer, mais en critiquer l'aspect « systématique », un peu virtuose, à la mode, était de bonne guerre. Les résistances venaient des « historiens », parce qu'ils considéraient que c'était ou trop théorique, ou trop littéraire, ou les deux. D'ailleurs, lorsque j'ai été candidat pour la première fois à un poste de professeur d'histoire grecque, le Conseil national des universités a récusé ma candidature, jugeant que ce travail « n'était pas de l'histoire ». Tel a été le verdict de l'instance d'accréditation de la discipline. Voilà une résistance très nette qui, heureusement, n'a pas été définitive. Je pense, au demeurant, que certains considèrent toujours que ce n'était pas (vraiment) de l'histoire. Comme s'il en existait une définition déposée quelque part, à l'instar du mètre étalon.

Revenons à ce voyage autour du monde que vous avez fait au moment où commençait votre recherche de thèse : êtes-vous retourné en Indonésie ?

Non, je n'en ai eu ni l'occasion ni l'envie. Cela ne m'intéressait guère d'y retourner pour quinze jours ou trois semaines, en touriste complet. Lors de mon séjour, je l'étais certes un peu, mais avec toutefois une façon autre de voyager, dans des conditions très libres. C'était une époque où il était beaucoup plus facile de voyager qu'aujourd'hui. Il n'y avait aucun problème de sécurité, on allait partout. À condition d'avoir du temps, ce dont je ne manquais pas. J'ai passé plusieurs semaines dans les Moluques, par exemple, et je doute qu'un jeune Européen y trouverait aujourd'hui un accueil aussi chaleureux que celui qui, à chaque fois, me fut réservé. Et puis l'Indonésie a changé, elle aussi. On connaît la pente fatale du « c'était mieux avant », mais il est vrai que le tourisme, à part à Bali, était encore peu développé. J'ai ainsi embarqué sur toutes sortes de bateaux, y compris une vedette de la police pour faire la traversée de Célèbes aux Moluques.

Tout bateau embarquait d'ailleurs des passagers, qui s'installaient sur le pont. À moi, qui n'étais pas équipé, les policiers avaient eu l'amabilité de me concéder, pour dormir, une banquette de leur étroit carré ! Et nous avons beaucoup parlé dans un mélange d'indonésien, que je ne connaissais pas mais bafouillais, et d'anglais qu'ils ne connaissaient guère.

On avait alors soif de voyage. Ces années correspondaient au moment où les jeunes, de l'Ouest du moins, « faisaient la route ». Grâce à cette bourse, je l'ai faite dans des conditions plutôt confortables. Je n'ai pu éviter l'avion, mais j'ai pris beaucoup de bateaux. C'est l'autre aspect de ce voyage d'un an autour du monde : il y a un côté Lévi-Strauss, et un autre Joseph Conrad ! La traversée de l'océan Indien sur un cargo, c'était une expérience qui m'importait. Imaginez les lumières de la baie de Singapour, surgissant au beau milieu de la nuit chaude et humide, puis l'accostage et la descente à terre avec une partie de l'équipage, qui parlait depuis des semaines de cette escale. Je n'étais certes pas lieutenant sur un grand trois-mâts, mais j'occupais une position un peu curieuse de passager sur un bateau sans passager : avec accès à toute heure à la passerelle et à la chambre des cartes.

Par-delà cette expérience, l'attachement au voyage ne marque-t-il pas l'ensemble de votre œuvre ?

Ce goût des voyages, cet attrait pour un ailleurs, ce désir de ne pas rester au même endroit, de se déplacer, de ne pas être assigné à un seul lieu, à une seule période, à une seule discipline, à une seule corporation sont très présents chez moi. Je pense que les gens, nés après la guerre, ont eu en commun cette envie de découvrir le monde, et la chose est devenue, dans les années 1960, assez facile. Ce désir répondait aussi à une forme de désenchantement par rapport au monde qui était le nôtre. Nous avions été élevés dans le silence de l'après-guerre, au lendemain d'une période dont on ne parlait pas. Ensuite il y a eu la guerre d'Indochine – je m'en souviens très peu –, puis celle d'Algérie, beaucoup plus marquante. Même enfant, on comprenait bien que ça n'allait pas. Enfin, il y a eu le retour au pouvoir de de Gaulle : aujourd'hui tout le monde s'extasie devant lui – il y a certes quelques bonnes raisons de le reconnaître comme un grand homme –, mais nous avons quand même vécu ce septennat, dans son apparat déjà suranné, comme un moment un peu étouffant. Comme une mise en scène, à laquelle

il n'était pas toujours facile de savoir jusqu'à quel point les acteurs eux-mêmes croyaient.

Vous évoquiez à l'instant le silence de l'après-guerre : est-ce que ce fut pour vous un élément marquant ?

Une expression qui avait cours dans ma jeunesse me paraît tout à fait représentative du rapport au passé récent dans les années d'après-guerre : « s'en moquer comme de l'an quarante », disait-on. Pour nous, il allait de soi que l'an quarante en question désignait 1940. Une autre explication, non moins fantaisiste, donnée je ne sais plus du tout par qui, voulait y voir une allusion à la conquête de la Gaule par César ! Certes, une autre défaite, mais plutôt de l'an 50 que 40. Quoi qu'il en soit, la volonté de laisser tomber ce passé tout proche ou très lointain, mais placé hors du temps, était évidente.

Rétrospectivement, ce silence sur la guerre est un trait tout à fait caractéristique de cette période. Ma petite enfance correspond à l'immédiat après-guerre. Naturellement, je n'en avais aucune conscience – d'autant que je vivais en Savoie, dans une ville qui ne portait pas de marques bien visibles du conflit : Albertville. Je me souviens de casernes, proches de chez nous, qui avaient été incendiées.

Comment vos parents avaient-ils traversé la guerre ?

Mariés en 1939, mes parents ont eu la « bonne » idée de s'installer à Caen. Mobilisé, mon père est resté en garnison près de Strasbourg jusqu'en juin 1940. Il a eu une brève permission pour venir voir mon frère aîné, né en février 1940, qu'il n'a revu que cinq ans plus tard, à son retour de captivité. Ma mère et mon frère, comme des centaines de milliers de gens, ont parcouru les routes de l'exode. Après plus d'un demi-tour de France, ils sont arrivés à Albertville – la Savoie était le pays de ma famille maternelle (mon arrière-grand-père avait été le premier maire d'Albertville lors du rattachement de la Savoie à la France). Lorsque mon père est revenu de captivité, en 1945, tout ce qu'ils avaient laissé à Caen ayant été détruit, la famille est restée à Albertville. Il a repris son travail dans la compagnie d'assurances pour laquelle il travaillait avant-guerre, dans des conditions médiocres puisqu'on le réintégrait, après cinq années d'absence, comme s'il débutait. Cette vie d'après-guerre n'était pas facile ; se retrouver après cinq

ans n'était aisé pour personne. De la guerre, il n'était pas question. Mon père répondait de manière extrêmement laconique à toute interrogation sur sa captivité – hors quelques anecdotes, sur les privations endurées, quand nous nous plaignions de tel ou tel plat que nous n'aimions pas.

À quel milieu social appartenaient vos parents ?

Familles bourgeoises, plutôt sur le déclin. Mon grand-père maternel, médecin installé à Lyon, qui s'était lancé dans la politique, est mort jeune, laissant sa famille dans une situation précaire. Ma grand-mère, qui comme toutes les femmes de son milieu, n'avait pas de métier, a subvenu tant bien que mal à ses besoins en travaillant dans des dispensaires. Ma mère a néanmoins fait des études supérieures, ce qui n'était pas si commun, tout en travaillant à côté. Mais quand elle s'est mariée, mon père lui a interdit de continuer à travailler. Ce qu'elle a toujours regretté. Mon grand-père paternel avait fait la guerre de 1914, comme homme de troupe (il avait déjà deux enfants) et il est mort en 1946, les années de l'Occupation à Paris l'avaient épuisé. Je ne l'ai donc pas connu. Personnage austère et rigide, il avait épousé, je ne sais comment, la fille d'un peintre, qui avait commencé sa carrière sous le Second Empire et qui a connu une certaine notoriété, Paul Jamin. Dans notre enfance, nous avons été entourés d'un certain nombre de ses toiles (des grands formats à sujets préhistoriques surtout, mais on trouvait aussi quelques Gaulois et Romains), qui décoraient plusieurs pièces de la vaste villa familiale qu'il avait fait construire en Normandie, à Yport. Chez nos parents, il était alors de bon ton de se gausser des toiles de l'arrière-grand-père ! Pour vivre il peignait des portraits, le reste du temps il se livrait à sa passion : la découverte de la préhistoire aux côtés de l'abbé Breuil.

Vous avez donc grandi à Albertville, loin de Paris ?

Seulement pendant mes six premières années. Mon père est ensuite retourné travailler à Paris, toujours pour la même compagnie d'assurances. Nous nous sommes installés à Colombes, pour des raisons financières sans doute (nous étions trois enfants, plus ma grand-mère maternelle qui était à la charge de mes parents), mais aussi parce que ma mère considérait que c'était préférable pour les enfants. Nous disposions d'un petit jardin, et on

allait à l'école à pied, seuls, en traversant une bonne partie de la ville. Nous n'étions donc pas vraiment à Paris – la capitale n'a pas été le paysage de mon enfance. Il fallait prendre le train pour débarquer à la gare Saint-Lazare.

À partir de la classe de sixième, je suis allé au lycée Pasteur, à Neuilly, belle bâtisse construite en brique au début du XX^{e} siècle sur le modèle des châteaux de la Loire, qui avait une certaine allure et des airs provinciaux : là non plus, ce n'était pas Paris. Par exemple, la politique n'y a fait qu'une entrée tardive. La première expression politique dont je me souvienne, dans cet univers assez préservé qui réunissait, d'un côté, des banlieusards et, de l'autre, les enfants de Neuilly et d'une partie du 8^{e} arrondissement, c'est, à la fin de la guerre d'Algérie, un stupéfiant taggage (le mot n'existait pas) nocturne. Un matin, arrivant au lycée, nous avions découvert de grandes inscriptions sur le thème « OAS vaincra ! ». Plus exactement, nous ne les avons pas vues tout de suite, car l'administration du lycée, visiblement dépassée par l'ampleur de l'inédit, a gardé les grilles fermées pendant plusieurs heures, nous laissant faire le pied de grue sur le trottoir et colporter toutes sortes de rumeurs. Le monde extérieur venait de faire brusquement irruption. Qui étaient les auteurs de ce bombage ? Nous ne l'avons jamais su, je crois. Ce côté légèrement provincial, plutôt catholique, était sensible aussi dans les intérêts intellectuels : Sartre n'était certes pas un inconnu, mais on lisait Jean Lartéguy. Je me souviens d'une discussion un jour pour savoir si Michel de Saint-Pierre, romancier fort réactionnaire, qui a eu son heure de gloire dans les milieux traditionalistes, pouvait être considéré ou non comme un maître à penser pour la jeunesse !

De fait, passer de la classe de philosophie à Pasteur à l'hypokhâgne du lycée Louis-le-Grand, avec ses élèves venus d'un peu partout, avec la polarisation sur le concours d'entrée à l'École normale, avec l'agitation intellectuelle et politique du Quartier latin, fut un choc à tous égards.

Comment l'avez-vous ressenti ?

Le Quartier latin n'était pas, comme aujourd'hui, une suite ininterrompue de magasins de fringues. Y pénétrer, c'était, d'un coup, découvrir les discussions enfumées des cafés, les cinémas, si nombreux et peu chers, les librairies – avec au premier rang, *La Joie de lire* de François

Maspero –, et la vie politique, c'est-à-dire les réunions, les meetings à la Mutualité, les manifs, mais aussi les restos-U pas toujours très gais et les soirées solitaires. J'avais passé mes premières années dans une petite ville de province, puis j'avais habité Colombes et fréquenté cette autre province qu'étaient le lycée Pasteur et ses abords. Pour « aller à Paris », comme je vous l'ai dit, il fallait prendre le train jusqu'à la gare Saint-Lazare. Heureusement, à partir de quatorze ou quinze ans, j'ai pu disposer d'une mobylette. N'ayant pas été mêlé, jusqu'alors, à toute cette agitation intellectuello-politique, j'entrais brusquement, mais timidement, dans un monde où il se passait « plein » de choses. Si vive était l'envie de découvrir, de rattraper le temps perdu ! J'étais aussi intimidé par certains de nos camarades de classe qui, eux, paraissaient très au fait de tout, et, bonne camaraderie oblige, ne manquaient pas de le faire sentir à ceux qui ne l'étaient pas…

Et puis arrive Mai 1968…

Pas encore. De temps à autre courait la nouvelle que les « fafs » faisaient une descente dans le Quartier. D'où un peu de « castagne », comme nous disions, et quelques échauffourées. Il y avait surtout la mobilisation contre la guerre du Vietnam, à travers les comités Vietnam. Les affrontements au sein de l'Union des étudiants communistes gagnaient en âpreté et donnaient lieu à des discussions au-delà du cercle des militants. S'étendait l'*aura* du caïman de l'École normale, Louis Althusser, tandis que paraissaient les premiers numéros d'une revue très intimidante, les *Cahiers pour l'analyse*, publiée par le Cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure, dont le secrétaire puis directeur était Jean-Claude Milner. Le numéro 8, intitulé *L'Impensé de Rousseau* s'ouvrait par un article d'Althusser. Puis, venu du grand Orient rouge, commençait à se répandre le petit livre du *chairman* Mao, en vente chez Maspero.

Cette période a coïncidé avec les années de préparation à l'École normale, pas spécialement drôles, et surtout, le sentiment d'un monde institutionnel, académique et politique très étroit, déphasé. Si Lévi-Strauss, Foucault, Lacan ou Barthes, certains spectacles de Barrault à l'Odéon, les films de Godard, le Nouveau Roman, etc., représentaient des ouvertures intellectuelles considérables, il faut bien voir que tout se passait en dehors de nos salles de classe. En français, le manuel de base restait le *Lagarde et*

Michard. Lagarde, que nous avions comme professeur, était tout sauf un méchant homme. Jamais il ne prononçait le nom du *Lagarde et Michard*, mais il disait : « Prenez votre manuel, page tant… » ! Dans cet univers raréfié des classes préparatoires, notre souhait le plus ardent était de sortir, d'échapper à ce confinement et à ce gavage. Certains se sont engagés dans la voie militante, portés plus ou moins loin par l'idéal révolutionnaire qui les animait ; d'autres, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, n'ont pas suivi ce chemin (même si le conformisme, dans ces petits milieux, c'était plutôt de suivre, au moins en parole). Mais, pour tous, la retombée d'après 1968 a été brutale.

Les années qui vont de la fin de la guerre d'Algérie à 1968 sont marquées, pour nous, par une perte de croyance dans ce que nos maîtres nous enseignaient. Sur ce point, il y a probablement une différence avec nos camarades un peu plus âgés, ne serait-ce que de quelques années. En ce qui nous concerne, à part la philosophie qui jouissait d'un prestige particulier, nous avions profondément conscience que tous les exercices qui nous étaient demandés étaient totalement artificiels, mais il fallait les exécuter, parce que c'était la condition *sine qua non* pour réussir le concours d'entrée. Je dis « nous », parce que ce sentiment était répandu, même si d'autres condisciples, eux, se trouvaient à l'aise dans ces normes et réussissaient facilement à produire ce qu'on attendait d'eux. Certains, parmi les plus brillants, n'ont pas réussi à se plier suffisamment à ces contraintes, ou bien, à l'inverse, ils le faisaient avec un tel excès de zèle que tout correcteur devait trouver que, décidément, ils en faisaient trop. Nous nous trouvions ainsi dans une situation de porte-à-faux. Les vrais enjeux intellectuels, les vraies questions importantes, les vrais livres à lire étaient tous à l'extérieur.

Arrive alors Mai 1968. Certains y participent, d'autres pas du tout, d'autres s'y engagent complètement – et puis, c'est la redescente brutale. C'est à ce moment-là, je crois, que s'affirme mon souhait de faire autre chose, de découvrir autre chose, et de prendre une distance par rapport au présent. Pendant une année, en 1969, je n'ai fait quasiment que du théâtre, dans la troupe de l'Aquarium, troupe de l'École normale où nous n'étions plus que deux élèves de l'École ! Nous avions monté un spectacle intitulé *La République des honnêtes gens*, écrit à partir du chapitre de *Bouvard et Pécuchet* sur la révolution de 1848 à Chavignolles. Nous mêlions travail d'écriture et improvisation, la distanciation brechtienne était encore à

l'ordre du jour, et le souci du travail collectif souvent réaffirmé. Tout cela faisait que les répétitions se prolongeaient tard dans la nuit. Ce fut une expérience brève et intense qui n'aurait pu se prolonger, car l'année suivante l'Aquarium décida de tenter la voie professionnelle, sous la conduite de Jacques Nichet. Je revins donc à mes études ou plutôt me mis à lire l'*Odyssée* ! Le choix de l'Antiquité grecque a été une manière, non pas d'abandonner le présent – puisque je me suis tourné vers des professeurs qui, tout en travaillant sur la Grèce, étaient en prise avec des préoccupations contemporaines –, mais du moins de faire un pas de côté.

Plusieurs coïncidences surviennent : la fin de mes études, le désenchantement du gaullisme finissant (l'arrivée de Pompidou, ce n'était quand même pas exaltant !), l'attrait des lectures d'anthropologie, l'appel du voyage autour du monde. La conjonction de ces éléments m'a permis de traverser Hérodote, avec un questionnaire reformulé, dans lequel je pouvais me retrouver.

La philosophie échappait, dites-vous, au discrédit intellectuel de l'académie. Mais alors, pourquoi n'êtes-vous pas devenu philosophe ?

La philosophie était considérée comme la seule discipline dont les élus pensaient véritablement – les autres étaient des besogneux, des gratte-papier, dotés au mieux de mémoires d'éléphants, mais voilà tout. Les figures de Hegel, de Marx et de Foucault dominaient ; Althusser et Derrida étaient à Normale. René Schérer, le professeur que nous avions eu en hypokhâgne, a eu un rôle d'initiateur, nous faisant, exemple parmi bien d'autres possibles, réfléchir sur Mallarmé à partir des pages de Maurice Blanchot. La philosophie était alors l'espace où se rencontraient, s'affrontaient aussi la psychanalyse, la linguistique, l'anthropologie, le marxisme (et ses variantes ou déviations). Décidément, la philosophie était *la* discipline : celle qui jaugeait toutes les autres. Il pouvait y avoir beaucoup d'appelés, mais nous savions qu'il ne pouvait y avoir, au final, que peu d'élus.

Bien entendu, la philosophie m'a tenté, j'aurais aimé être un appelé, mais je pensais ne pas pouvoir être un élu. Ce sont les camarades dont la personnalité était, à nos yeux, la plus impressionnante qui osaient se qualifier de philosophes. Le plus marquant d'entre eux était Guy Lardreau. Il est mort en 2008. Il était à la fois lacanien, althussérien, avant de devenir

un critique féroce d'Althusser. Premier prix du concours général de philo, il était un personnage absolument flamboyant, grand lecteur de milliers de choses, grand buveur, grand fumeur aussi, admirable conteur et imitateur irrésistible (de nos professeurs, pour commencer, mais aussi, je me souviens, de Malraux). Il avait des avis définitifs et péremptoires sur à peu près tout. Il venait de publier un premier roman au Mercure de France, *Les Cheveux d'Epsilon*. Ce qui ajoutait à son *aura*. Il était évidemment la figure centrale de notre petit groupe, auquel appartenait aussi Michel Guérin, à l'époque philosophe sartrien de pied en cap (avec l'indispensable canadienne, les cigarettes Boyards papier maïs, une chambre dans un petit hôtel du 6e arrondissement). Christian Jambet, un peu plus jeune que nous, faisait aussi partie de la troupe. Son association avec Lardreau ne commença qu'après les années Mao, alors qu'ils étaient, l'un et l'autre, professeurs de philo à Auxerre. Olivier Rolin penchait, lui aussi, du côté de la philosophie, avant de devenir un militant à plein temps, mais ce que nous partagions principalement, tous les deux, c'était la navigation à voile le long des côtes bretonnes, où il avait déjà plus d'expérience que moi.

2
Les figures qui m'ont inspiré

Revenons à cette figure du voyage. N'en trouve-t-on pas aussi la trace dans le fait que vos recherches sont indissociables d'expériences spatiales ?

Oui, pour *Le Miroir d'Hérodote*, curieusement, ce n'est pas la Méditerranée qui a joué le rôle essentiel mais l'océan Indien : des mondes, des lieux, des espaces qu'Hérodote n'a jamais parcourus. Dans le cas de *Régimes d'historicité* aussi, mon questionnement a évolué en voyageant : en Polynésie, par le truchement de la lecture de Marshall Sahlins, mais aussi après avoir moi-même navigué dans ces îles, accompagné des *Immémoriaux* de Segalen et de *Taïpi* de Melville ; à Berlin ensuite, au cœur du Vieux Monde, dans cette capitale marquée par la force de la présence antique – l'architecture néoclassique – et par les destructions de la guerre. La mise en relation entre ces mondes – lointains, du passé et contemporains – a pu s'opérer par le relais de la notion de « régime d'historicité », qui s'est peu à peu imposée à moi pour interroger nos rapports au temps. Il faudrait peut-être ajouter, à propos des interférences entre voyages et recherches, mon premier séjour au Brésil, au début des années 1990, pour donner un cours à l'université de São Paulo. On retrouve Lévi-Strauss. Je n'ai pas traversé l'Atlantique sur un paquebot comme lui, mais la découverte de Rio, de la baie de Guanabara, qui n'avait certes plus grand rapport avec ce qu'avaient vu Jean de Léry, ni même Lévi-Strauss en 1935, a contribué à donner une autre présence à ces livres dans mon propre parcours. Jean de Léry, dont l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, qualifiée par Lévi-Strauss de « bréviaire des ethnologues », a été au cœur des réflexions de Certeau sur l'écriture de l'autre. Ce n'était plus

seulement livresque. Quelque chose s'était joué exactement là entre Ancien et Nouveau Monde : l'invention du Sauvage.

À votre avis, qu'est-ce qui vous disposait à être saisi par cette question du temps ?

Peut-être, justement, ce voyage autour du monde, que nous avons déjà évoqué, a-t-il joué un rôle. C'était tout de même, à différents égards, un voyage dans le temps : d'abord parce que je lisais Conrad, Segalen, avec de la nostalgie pour un temps qui n'était plus, mais aussi par la rencontre effective avec des lieux, des gens, qui étaient dans des rapports au temps qui n'étaient pas ceux de l'Europe du milieu des années 1970 – d'où un sentiment de différence des temps, que je ne percevais évidemment pas dans les termes évolutionnistes sur lequel avait vécu le monde colonial.

Sans doute ce voyage explique-t-il aussi pour une part l'attention que j'ai tout de suite portée aux recherches de Marshall Sahlins – parce qu'encore une fois, c'est par l'anthropologie, et non par l'histoire du monde grec, que ce questionnement s'est constitué.

D'un point de vue plus métaphorique, vous concevez aussi vos livres moins comme un exposé de résultats que comme un cheminement proposé au lecteur, une forme de voyage, là encore…

Oui, je vous dirais que c'est parce que je ne sais pas faire autrement. Cela correspond à ma façon de ne pas demeurer dans un seul texte, dans un seul mode d'approche, dans une seule période. Du même coup, il faut traverser ; et ce qui m'intéresse, c'est de tenir le journal de ces traversées. Il en résulte un certain type de livres, un certain mode d'écriture. Mes travaux peuvent être considérés comme trop rapides par ceux qui sont installés dans tel auteur, telle période, ou telle question, mais, au risque de manquer des choses, ce qui me paraît mériter de retenir l'attention – du moins la mienne –, c'est de faire cette traversée d'un auteur, d'une question, en retenant des points de retournement, de transformation, en relevant des césures à partir desquelles les choses se nouent différemment. Je crois que je n'écrirai jamais une somme sur un sujet donné. Je conçois très bien qu'on le fasse, et c'est plus qu'utile, mais je n'en ai ni le goût ni la capacité, parce

que j'ai toujours envie de voir, un peu plus loin, un peu après, comment la question se transforme, se reformule : ses anamorphoses.

Ce qui expliquerait cette façon que vous avez de revenir sur certaines questions, en adoptant des éclairages différents, comme si un sujet ne saurait être épuisé par une publication.

C'est vrai. Mes livres se suivent, certes, mais surtout chacun repart de certains éléments du précédent, et le poursuit selon une autre perspective, ou bien revient sur une question, qui était dans le précédent et la reprend, en l'éclairant différemment. En ce sens, sans constituer un quelconque système, ils sont intimement liés les uns aux autres. Les questions qui ne cessent de revenir sont en petit nombre (l'altérité, le temps, l'altération du temps et dans le temps). Leur formulation prend des couleurs différentes selon les ouvrages : si les éléments qui servent à les énoncer changent, le questionnement lui-même, autour du concept d'histoire, perdure et, j'espère, s'approfondit. Quand je travaille sur un point touchant à l'histoire contemporaine, ou quand je lis une épître de saint Paul, ce n'est pas la même chose bien sûr – il ne s'agit pas d'entretenir la moindre confusion à ce sujet −, mais, sur le fond, c'est une même question qui sous-tend les deux moments du travail ou les deux façons d'essayer de construire un questionnaire.

Est-ce que cette manière de travailler vous a été inspirée par quelqu'un en particulier ?

Je n'ai pas eu de véritable modèle, mais plutôt des figures inspiratrices. Même si ma situation n'est en rien comparable à la sienne, il est clair que Pierre Vidal-Naquet a joué un rôle important, à cause de cette mobilité entre le passé et le présent qu'il avait lui-même développée pour des raisons qui lui étaient propres. Sa capacité, en tant qu'historien, de passer des Grecs aux contemporains a joué un rôle initiateur. C'est à son contact, mais pas uniquement, que ce présent dont j'avais cherché à me détourner, du moins dans ma réflexion directe, en est venu peu à peu à trouver droit de cité, et a pu devenir ainsi un objet de réflexion et de travail. Il m'a fallu du temps pour trouver une façon de le questionner, mais ce que faisait Vidal-Naquet m'a évidemment marqué. Mais lui, vous le savez, a développé une

approche beaucoup plus immédiate, dans l'urgence des controverses et selon un style volontiers judiciaire d'histoire : en dreyfusard. De *L'Affaire Audin*, en 1958, aux *Assassins de la mémoire*, en 1987, pour ne prendre que deux repères marquants.

Il y a eu aussi Michel de Certeau qui, en interrogeant obstinément l'écriture des mystiques du XVII^{e} siècle, ne cessait de questionner les enjeux contemporains, même si, sur le moment, je n'en saisissais pas complètement la portée. C'était, pour le coup, un voyageur, avec une écriture itinérante (traversant les savoirs, les expériences et les milieux), et, loin en avant, loin devant, il a également joué un rôle inspirateur.

Jean-Pierre Vernant est présent d'une autre manière encore, puisque son travail d'helléniste, sur les mythes, les dieux, le sacrifice, la tragédie, l'image, et son insertion bien réelle dans les enjeux et les débats contemporains ne se rejoignaient pas : du moins pas de manière directe. L'engagement, il savait ce que c'était, d'abord comme militant communiste, puis comme résistant (avant même le 18 juin 1940). Sa Grèce n'était évidemment pas séparable de sa présence dans son temps, mais en ce qui le concerne, le rapport direct au contemporain passait beaucoup plus par la conversation. Je m'en suis rendu compte à partir du moment où j'ai eu la chance de le connaître de mieux en mieux, et même sur le mode de l'amitié dans les dix dernières années de sa vie. De cette manière-là, il a beaucoup compté pour moi, et comptera toujours, mais pas aussi directement que Vidal et Certeau dans ce qui est devenu et aura été l'interrogation de ma vie : qu'est-ce que l'histoire, pourquoi ce nom, pour un temps ou pour toujours ?

Quand et comment avez-vous fait la connaissance de Pierre Vidal-Naquet ?

Je l'ai rencontré à l'occasion d'une série de cours qui avait été organisée à l'École normale en 1968-1969, dans le cadre de la préparation à l'agrégation d'histoire. Il y avait, pour la question d'histoire ancienne, un sujet portant sur la religion grecque. Le caïman d'histoire, la personne chargée de l'enseignement de l'histoire à l'École normale, Denis Woronoff, avait fait appel à Vidal, Vernant et Detienne pour donner quelques leçons aux agrégatifs. Cet épisode m'a toujours fait sourire : il fallait bien être au lendemain de Mai 1968 pour qu'on ose faire appel à ces dangereux

agitateurs afin d'assurer une tâche aussi noble ! Toujours est-il qu'ils sont venus. J'étais dans ma première année d'École – je faisais, comme je l'ai dit, surtout du théâtre –, j'ai appris leur présence, et je suis allé les écouter. En histoire ancienne, j'avais pour tout bagage les cours de khâgne, ce qui n'était pas grand-chose. Nos professeurs nous avaient surtout servi des resucées des cours de Jérôme Carcopino, un peu actualisés. On baignait dans l'histoire la plus classique des plus classiques de l'Antiquité. Mais j'avais lu un peu de Georges Dumézil dans les années précédentes, et c'est lui qui m'avait conduit vers le choix de l'histoire ancienne. En le lisant, on avait l'impression d'entrer dans un univers très ancien mais qui, peu à peu, s'éclairait et devenait intelligible, à travers le jeu des trois fonctions.

Vernant était venu parler d'Hésiode et du mythe des races : démonstration impeccable, propos réglé, tenue élégante. Mais il m'était apparu tout à fait inaccessible, et je n'ai pas osé lui adresser la parole. D'autant que les agrégatifs me regardant d'un œil un peu étonné, je me faisais encore plus discret qu'à l'ordinaire. Detienne, mais pour d'autres raisons, me paraissait tout aussi inaccessible : il arrivait, sortait ses papiers de sa serviette, restait penché dessus pendant deux heures et repartait promptement.

Et puis il y avait Vidal-Naquet, au *look* bien différent. Il arrivait avec son cartable à moitié ouvert, une parole beaucoup moins réglée que celle de Detienne et beaucoup moins construite que celle de Vernant. Bref, il paraissait plus abordable ! J'ai donc été le voir, en lui disant que j'envisageais de faire une maîtrise d'histoire sur l'Antiquité. En première année de l'École, on était censé passer une licence et en deuxième année préparer une maîtrise. Et, comme il était en train de travailler sur Homère, il m'a proposé un sujet sur l'*Odyssée*. Il était quelqu'un qui, lorsqu'il s'intéressait à quelque chose, ne parlait plus que de ça : si je l'avais rencontré deux ans plus tôt ou deux ans plus tard, je serais vraisemblablement reparti avec une tout autre proposition !

Voilà comment nos rapports se sont noués. L'année suivante, j'ai donc fait ma maîtrise sous sa direction. Elle portait sur les Phéaciens dans l'*Odyssée* ; j'y développais une lecture structurale de ce peuple intermédiaire entre le monde des hommes et celui des dieux. Peuple d'entre-deux, ils sont ces passeurs infaillibles qui ramènent, enfin, Ulysse à Ithaque. J'ai suivi les séminaires de Vidal-Naquet, ainsi que ceux de Vernant et de Detienne. Vidal m'a incité à passer l'agrégation : on n'avait

guère le choix (même 1968 n'avait pas eu raison de l'agrégation !), mais il tenait à ce que ce soit l'agrégation d'histoire, et non celle de lettres classiques, qui aurait sans doute été plus facile pour moi. Il s'agissait d'être légitime du côté des historiens. L'agrégation n'y a pas suffi ! C'est à ma sortie de l'École et après ma rencontre avec Finley que je suis parti un an autour du monde, en m'embarquant sur un cargo à Marseille. Direction Singapour, par le cap de Bonne-Espérance. Le canal de Suez était alors fermé. Dans le sillage de Conrad, et sans trop savoir ce que je ferais après. Revenir, retrouver la Grèce ou écrire ?

Quel regard portiez-vous sur les engagements de Vidal-Naquet dans la vie de la cité ? Il a indiqué dans un de ses derniers textes, « Mes affaires Dreyfus », que vous aviez parfois tendance à le modérer.

Le modérer, personne ne le pouvait, sauf probablement Vernant (Jérôme Lindon, peut-être aussi, Finley un peu). Vernant a toujours été pour lui une référence capitale : peut-être moins un père – même si Vernant occupait volontiers une position de père universel, tutoyant tout un chacun – qu'un frère aîné. Je n'ai eu aucun rôle dans ses engagements − dans la guerre d'Algérie, évidemment pas, contre le négationnisme non plus, et pas davantage dans ses combats judiciaires. Il faisait allusion dans ce texte à quelque chose de très précis : son engagement en faveur de Luc Tangorre, jeune homme, condamné pour viol, et qui avait été défendu par le frère de Vidal, avocat à Marseille. Vidal-Naquet était convaincu qu'il avait été condamné à tort. Je pense que je n'ai pas été le seul à essayer de le tempérer : je n'avais aucune connaissance du dossier, mais je lui ai dit que ce n'était justement pas une « nouvelle affaire Dreyfus ». Il s'est engagé totalement, comme à son habitude, et Mitterrand étant président, Badinter ministre de la Justice, il avait des entrées plus faciles. Avec sa place, son statut, sa notoriété, il a agité beaucoup de gens autour de cette affaire. Et puis ça s'est mal fini, il y avait bien eu viol, et ce fut très dur pour lui. Il a reconnu son erreur en publiant un papier dans *Le Monde* où il avouait s'être trompé. C'est la seule fois où je me suis permis d'intervenir.

Parliez-vous tout de même régulièrement de ses engagements ?

De manière générale, c'était plutôt lui qui parlait ! Et puis il y a quand même eu les années, entre 1975 et 1987, où j'étais loin de Paris et habitais Strasbourg. Je ne le voyais pas très souvent, et sûrement pas pour évoquer l'ordinaire de ce qu'il publiait régulièrement dans *Le Monde* ou *Le Nouvel Observateur* ou des pétitions qu'il signait. Je n'ai jamais fait partie de ses confidents : nous entretenions un rapport différent, fait de beaucoup de retenue de part et d'autre. Au début de nos relations, avait même pesé négativement le fait que j'étais normalien, et pas lui. Il m'a fallu pas mal de temps pour le comprendre. Quand nous lisions telle ou telle tragédie grecque dans son séminaire, il prenait un malin plaisir à me demander de traduire et ne manquait pas de s'étonner bruyamment des fautes que, bien évidemment, je commettais.

Membre de la « génération 68 », élève de Vidal-Naquet, vous n'êtes cependant que très peu intervenu dans les « affaires de la cité ». Comment l'expliquez-vous ?

Comme je vous l'ai dit, je n'ai jamais été un militant. J'étais proche des idées gauchistes, intellectuellement (ce qui n'était pas d'une grande originalité), mais je n'ai jamais été assez croyant pour me dire qu'aller distribuer des tracts à l'aube sur tel ou tel marché pouvait avoir grand sens. Il y a certainement là le signe d'un manque d'assurance : pourquoi tenter d'imposer à d'autres des mots d'ordre qui peinaient à me convaincre moi-même. Au nom de quoi ?

Ensuite, je n'ai jamais pu croire complètement à une pétition. J'ai dû en signer très peu, d'autant moins que je ne suis pas dans le circuit. On peut certes considérer qu'il est important de dire ceci ou cela, sans se faire pour autant trop d'illusions sur les répercussions d'une pétition. Enfin, j'appartiens à une époque où le modèle de l'intellectuel sartrien a disparu – même s'il y a eu, après, le modèle foucaldien de « l'intellectuel spécifique », dont les prises de position seraient plus strictement limitées à ses domaines de recherches. Ce sont des variations sur un même genre.

Faut-il pour autant se tenir à l'écart ?

Non. Même si je ne crois guère à la portée ou au poids de la parole d'un intellectuel, cela ne dispense en rien d'entreprendre de comprendre ce qui

se passe, et de le dire. Seulement, il me semble qu'il convient de se limiter à le dire comme on sait le faire, ce qui a évidemment pour conséquence immédiate que l'on s'adresse à un public restreint. Au fond, c'est un peu de façon oblique et décalée que je crois à notre capacité d'action. Question de rythme aussi.

Après les grands intellectuels (Sartre fermant le cortège), ce sont les « intellectuels médiatiques » qui ont occupé une place importante – c'est peut-être moins le cas aujourd'hui. Ils appartiennent au monde médiatique et politique, et nous n'avons aucune raison de tenter de leur faire concurrence. Ce serait, de toute façon, peine perdue : ils sont là, ils savent comment s'adresser au plus grand nombre, comment intéresser les journalistes, tout fonctionne très bien. Je crois que le mode d'intervention de l'historien prend des chemins qui ne sont pas directement assimilables, recevables, par le monde des médias. À part quelques rares « historiens publics » : Vidal-Naquet, à coup sûr, Pierre Nora aussi. Le rôle d'enseignant a son importance de ce point de vue, mais l'enseignant est forcément décalé par rapport à l'actualité, puisqu'il travaille jour après jour, en ayant en vue les générations montantes. Il ne peut pas former seulement pour aujourd'hui, un aujourd'hui qui, de surcroît, change chaque jour.

Jean-Bertrand Pontalis avait fondé une revue (à laquelle Vernant participait) qui portait un titre très juste : *Le Temps de la réflexion*. L'intellectuel travaille avec et sur ce temps de la réflexion. Le lieu par excellence de ce travail, ce sont les revues, les grandes revues généralistes : là s'établissent des diagnostics, se formulent des hypothèses, se constituent des dossiers, s'élaborent des réponses. Elles sont, pour le coup, des chambres de veille et des chambres d'écho, et ceux qui, mois après mois, les font, sont toujours de quart. Ce sont des veilleurs obstinés. Aujourd'hui, la mise en ligne des revues est un impératif, un atout aussi (puisque tout devient, à chaque instant, disponible), mais dans cette opération se perd quelque chose : ce *tempo* du temps de la réflexion que marque la composition d'un sommaire. Ces revues risquent alors de devenir rapidement des bases de données, plus intéressantes que d'autres, mais parmi d'autres.

Si le choix premier de l'histoire fut une manière de vous détourner du présent, votre réflexion sur le temps vous y a ramené. Vous avez évoqué à

différentes reprises le rôle de votre séjour à Berlin, en 1993, dans ce retour au contemporain. En quoi a-t-il constitué un tournant ?

J'ai eu la chance de résider une année à Berlin, en 1993. Invité comme *fellow* au Wissenschaftskolleg, j'y ai bénéficié d'une totale liberté de travail. Le Collège de Berlin fait partie de ces instituts de recherche avancée, créés sur le modèle de celui de Princeton, qui a été le premier de tous. La maison mère a désormais largement essaimé à travers le monde, et la France s'est même aperçue, avec quarante ans de retard, qu'elle pourrait en avoir à son tour. Ce sont les promenades dans Berlin, la découverte de cette ville que je ne connaissais pas, qui m'ont marqué. Le Mur était tombé depuis peu, on touchait encore à ce que la ville était avant et qu'elle n'était déjà plus, elle n'était pas encore ce qu'elle allait devenir. Les chantiers, si nombreux, montraient l'avancée de la transformation en cours.

Quand on découvrait la ville, très étendue, elle apparaissait hétéroclite. Des quartiers d'âge et d'allure bien différents s'y juxtaposaient. Comme si l'on avait essayé un type d'urbanisme ici, un autre un peu plus loin, etc. Là, la ville wilhelmienne, ou ce qu'il en restait, impressionnante par la taille et la masse des édifices (on était saisi, à la voir, par ce qu'étaient la puissance et la force du Reich au début du XX^{e} siècle), et puis ici des quartiers où l'on avait tenté autre chose, plus tard. Ainsi du Kurfürstendamm, qui était la grande artère et encore la vitrine chic de l'Ouest (désormais, le centre de gravité est revenu de l'autre côté, à l'est de la porte de Brandebourg), et qui représentait le Berlin de l'après-guerre, mais reconstruit. On avait rebâti ces immeubles – dont le plus souvent n'étaient restées debout que les façades – comme si l'on avait voulu retrouver, pour une part, le Berlin d'avant-guerre. Ailleurs, vous aviez encore de grands carrés vides, signes de la démolition d'immeubles, après la prise de la ville par l'Armée rouge : des espaces vides qui étaient, en même temps, des traces de l'histoire. Et puis il y avait ce qui, à l'époque du Mur, était un *no man's land* entre l'Est et l'Ouest, où se trouvaient les restes de l'ancienne chancellerie et le *bunker*. Rendu méconnaissable, ce *no man's land* qu'on pouvait désormais traverser était aussi la trace presque effacée de ce qui s'était passé. De l'autre côté, à l'Est, se voyaient les très beaux immeubles des années 1920, mais à demi en ruines, lépreux, où étaient encore nettement visibles les impacts de balles sur les façades. À quoi s'ajoutaient les tentatives modernistes de l'architecture de l'Est : l'Alexanderplatz et la grande tour de la télévision, et

ces immeubles aux plaquages de béton, ayant à dire vrai plus des airs de HLM que d'autre chose, mais qui avaient été réservés aux cadres du régime. Le disparate de ce paysage urbain rendait perceptible, à chaque pas ou presque, des temporalités diverses, qui se juxtaposaient, se heurtaient, ou simplement ne s'emboîtaient pas les unes dans les autres. Il y avait des trous, du vide. C'est pourquoi Berlin m'est apparu comme une ville pour historiens, pour flâneurs : parce que l'œil saisissait en permanence ces temps différents, décalés, désaccordés, renvoyant à l'histoire heurtée, brisée du XX^{e} siècle.

Berlin donnait à voir une rencontre tangible, sensible avec le temps. Je n'étais qu'un promeneur, je n'ai pas fait d'enquête de terrain, mais Berlin n'en a pas moins été un terrain. Comme il l'a été, plus encore que pour moi, pour Emmanuel Terray, qui m'a fait connaître quelques-uns de ses itinéraires, alors que marcheur dans la ville, *wanderer* lui aussi, il préparait son livre magnifique, *Ombres berlinoises* (1996) : parcours sur les traces d'un passé évanoui et méditation sur l'histoire comme « cimetière interminable des possibles ». Et s'il est vrai qu'un seul se réalise, ajoute-t-il, « les autres font sans cesse retour comme espérance ou nostalgie ». Jusqu'alors, mon questionnement sur le temps demeurait tout théorique. Berlin, comme la baie de Guanabara, marquait une rencontre avec le concret des régimes du temps.

Berlin comme « terrain » : on retrouve là un des mots clés de l'anthropologie, et cette voie entre anthropologie et histoire qu'en un sens vous n'avez jamais quittée.

J'ai toujours été intéressé par l'anthropologie notamment parce qu'on était censé faire de l'anthropologie historique quand j'ai commencé à travailler, même si on ne savait pas trop ce que l'appellation voulait dire. Vernant, qui avait d'abord revendiqué la psychologie historique, avait finalement adopté la bannière de l'anthropologie historique. Vidal-Naquet, Detienne s'en réclamaient. À l'École des hautes études en sciences sociales, Jacques Le Goff l'avait installée et développée. Qu'est-ce que cela signifiait ? Il y avait d'abord une charge négative : nous savions ce que nous ne voulions pas, l'histoire positiviste de l'Antiquité telle qu'elle se pratiquait à la Sorbonne. L'expression était donc un pavillon : un signe de reconnaissance. Mais, quant au versant positif, chacun, même dans notre

petit groupe, l'entendait un peu différemment. La façon de Vernant, arrimée à la psychologie historique, n'était pas exactement celle de Vidal-Naquet, plus en phase avec l'histoire des *Annales*, tandis que Detienne était très proche de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Bientôt, Nicole Loraux appellera à « repolitiser » la cité grecque. Quoi qu'il en soit, « anthropologiser » les Grecs renvoyait à l'approche ouverte par Durkheim et Mauss, relayée par Louis Gernet et complétée par les apports de la psychologie historique telle que conçue par Ignace Meyerson. Mais, pour nous, les plus jeunes (et assez ignorants), « anthropologie » voulait surtout dire Lévi-Strauss, avec, au centre, la lecture des mythes et la mythologie comparée, vues comme la voie royale d'accès à tout l'univers de la Grèce ancienne.

Pour moi, les rapports entre anthropologie et histoire n'étaient pas une affaire réglée. L'anthropologie historique était à construire, elle était un programme de recherche, et non une formule toute faite à appliquer.

Vous avez d'ailleurs collaboré à une revue qui s'intitulait History & Anthropology.

Oui, Lucette Valensi et Nathan Wachtel m'avaient demandé de travailler avec eux dans cette nouvelle revue, lancée par un éditeur américain, qui avait, justement, pour ambition de faire connaître dans le monde anglo-saxon l'anthropologie historique française. Concrètement, cela voulait dire publier en anglais des articles ou des dossiers, écrits en français. Noble ambition, mais il n'y avait guère d'argent pour faire traduire ! L'entreprise s'est donc vite révélée difficile, et elle n'a pas duré bien longtemps. La revue a, toutefois, continué d'exister, elle est aujourd'hui publiée en Angleterre. Ce fut une sorte de point culminant de ce questionnement mutuel de l'histoire et de l'anthropologie. Grâce à cet épisode, j'ai eu la chance de collaborer avec Lucette Valensi et Nathan Wachtel, dont les œuvres représentent au mieux cette ambition anthropologique en histoire. Leurs livres s'inscrivent, à mon sens, parmi les grandes réussites de l'anthropologie historique – et *Mémoires juives* (1986), l'enquête qu'ils ont menée en commun en vue de recueillir cinquante histoires de vie, d'exil et de deuil, marque bien le moment où l'anthropologie historique est saisie par la montée de la mémoire, signe d'un changement dans notre rapport au passé.

Aujourd'hui que vous ne travaillez plus directement sur la Grèce ancienne, que reste-t-il pour vous de cette conjonction entre histoire et anthropologie ?

Il demeure une attitude, une posture : cette perspective du regard éloigné que, à chaque fois, je m'efforce de mettre en œuvre. Ces allers et retours entre passé lointain et monde contemporain. Non pas du tout pour être celui qui dit « il n'y a rien de nouveau », mais afin de mieux marquer ce qui les différencie, en quoi sont autres les logiques qui les organisent et comment on passe progressivement des unes aux autres. Quant à la « conjonction » de l'anthropologie et de l'histoire, elle a toujours été problématique, et c'est probablement ce qui fit la fécondité heuristique de l'anthropologie historique. On se réclamait d'une approche, restait ensuite le principal : inventer son objet et la manière d'en traiter.

Cette idée de « regard éloigné » et plus largement le champ lexical de la vision sont très présents dans votre œuvre. Comment l'expliquez-vous ?

Le regard joue pour moi un rôle important, dont témoigne par exemple le titre du livre, *Évidence de l'histoire*. *Ce que voient les historiens*. Cette thématique du regard vient évidemment de l'historiographie grecque : d'Hérodote et de Thucydide au premier chef, et, plus largement, de la valorisation du regard dans la Grèce classique, où voir et savoir sont fortement liés. De là, la notion d'*évidence*. À cette perspective est venue s'ajouter la proposition de Lévi-Strauss sur le « regard éloigné ». S'articulent ainsi l'approche de l'historien et celle de l'anthropologue. Le « regard éloigné » désigne cette distance que donne à l'anthropologue, par rapport à sa propre société, le séjour chez les Sauvages. Cette distance lui permet de regarder sa société d'origine comme s'il était un observateur extérieur, et donc de voir dans sa propre société, à partir de ce qu'il a vu chez les Sauvages, des choses qu'il n'aurait pas perçues, ou qu'il n'aurait pas vues de la même façon. Avec cette position d'extériorité construite par rapport à sa société d'origine, et d'extériorité, qui toujours demeure, par rapport à la société indigène, il peut enrichir son questionnaire sur les Sauvages comme sur sa propre société. Lévi-Strauss le dit avec cette métaphore du regard éloigné (qui vient du *no* japonais), mais c'est ce qu'on

peut appeler aussi *estrangement* : comment construire de la distance pour en faire un instrument qui permet de mieux voir ? Nous en revenons toujours à la pratique de l'entre-deux.

Pour continuer avec les références qui ont compté pour vous et pour votre génération, avez-vous alors, comme tant d'autres, été marqué par l'œuvre de Marx et par la pensée marxiste ?

J'ai lu un peu de Marx au cours de mes études, et quelques classiques marxistes, mais pas beaucoup. Je n'ai pas vraiment obtempéré à la forte injonction lancée par Althusser et les althussériens de *Lire « le Capital »*. Pourquoi ? Je ne saurais trop le dire. Pourtant, lorsqu'on lit pour la première fois le *Manifeste du parti communiste*, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* ou *L'Idéologie allemande*, on a l'impression, tout d'un coup, que tout s'éclaire : l'histoire devient intelligible. Les analyses du *Dix-huit Brumaire* sont extrêmement fortes, convaincantes, drôles aussi. Reste que je n'en ai pas fait d'usage direct dans mon travail. En histoire ancienne, les débats se concentraient sur le « mode de production esclavagiste ». L'Italie était en pointe ; en France c'était autour d'Yvon Garlan et de Pierre Lévêque que la discussion était menée. Les analyses critiques de Vidal-Naquet des positions marxistes sur l'esclavage étaient très convaincantes, comme l'était sa façon d'inclure les esclaves dans l'ensemble plus large des exclus de la cité : à des titres divers, les femmes, les artisans, les esclaves participaient également de cette sphère. Chez les anthropologues, Maurice Godelier essayait de conjuguer marxisme et structuralisme. J'ai certes fréquenté des gens qui étaient marxistes ou anciens marxistes, à commencer par Vernant. Il connaissait son Marx, ses textes en témoignent. Mais, au moment où j'ai commencé à suivre son séminaire, son approche des problèmes grecs ne se faisait plus en ces termes-là. Sans qu'il y ait non plus d'apostasie. Ce sont plutôt le structuralisme, la linguistique, l'histoire des mentalités ou des représentations, l'anthropologie historique, le Foucault de *L'Ordre du discours*, le Certeau de *L'Écriture de l'histoire*, qui ont joué, pour moi, ce rôle d'éclaireur et de guide.

Vous avez caractérisé Vidal-Naquet comme un « guetteur lucide du présent ». N'est-ce pas une formule qu'on pourrait vous appliquer ?

Si cette formule que j'ai proposée pour Vidal pouvait s'appliquer à ce que j'essaie de faire, j'en serais heureux, mais ce n'est pas à moi d'en décider.

« Guetteur » est un mot que j'emprunte, si je ne me trompe, à Péguy. Il ne dit pas qu'il est un guetteur du présent, mais il évoque la position de celui qui est toujours en éveil, toujours attentif. « Guetteur du présent », cela s'applique à Vidal-Naquet aussi par référence à ce tableau de Bruegel l'Ancien qu'il regardait souvent, *La Chute d'Icare*. Il est reproduit sur la couverture du livre que je lui ai consacré, *Vidal-Naquet, historien en personne*. Cette scène présente une série de gens qui vaquent à leurs occupations : un bateau passe, un paysan est en train de labourer avec son bœuf, des moutons paissent, et puis, dans un coin, le pauvre Icare, dont on ne voit déjà plus qu'une jambe, disparaît dans les flots. Personne ne s'en aperçoit. Vidal dit de manière belle et forte qu'au fond son métier, ce qu'il a voulu être, c'est être celui qui voit ce que personne ne voit, ne veut voir, ou n'est préparé à voir.

Être un « guetteur lucide du présent », c'est l'attitude contraire de celle qui consisterait à vouloir être complètement dans le présent. C'est celui qui est là, mais qui, pour voir tomber Icare, a la capacité de faire un pas de côté, un pas en arrière, ou simplement de lever la tête alors que les autres sont absorbés par leurs affaires respectives, pris dans des urgences diverses. Le « guetteur » est celui qui est à la fois complètement là et capable de se mettre à une certaine distance de ce qui est en train d'advenir. Celui qui, étant de quart, va de la passerelle à la chambre de veille et de la chambre de veille à la passerelle.

Est-ce l'histoire qui permet cette distance ?

Pour moi, oui. C'est toute la reprise de la thématique du regard éloigné et de l'entre-deux. Le « guetteur du présent » est aussi celui qui est à même de construire, continuellement, des dispositifs de regard éloigné. Pour Lévi-Strauss, cela consistait à cheminer sur les hauts plateaux brésiliens et à regarder de là-bas la société européenne. Dans le cas de Vernant, cela consistait à regarder les anciens Grecs pour comprendre ce que pouvait être une nouvelle façon de concevoir la politique, avec à l'arrière-plan son expérience de la Résistance et du communisme. Ce à quoi je m'emploie, c'est à ce double questionnement du passé par le présent et du présent par le

passé : avec le but avoué de quelques gains de connaissance sur l'un et sur l'autre.

3
J’ai passé mon temps à sortir des limites

Lorsque Le Miroir d’Hérodote *paraît, en 1980, vous enseignez l’histoire grecque à Strasbourg. Sept ans plus tard, vous êtes élu à l’École des hautes études en sciences sociales (EHESS) sur proposition d’un enseignement d’historiographie. Comment s’est opéré ce recentrement sur la question de l’histoire de l’histoire ?*

L’historiographie était déjà présente dans ma thèse, qui interrogeait à la fois l’Hérodote « anthropologue » et l’Hérodote « père de l’histoire », liés par la question de l’écriture que je reformulais à partir des textes de Michel de Certeau. Mais il est vrai que lorsque le livre sort, je n’imagine pas avoir, un jour, comme « raison sociale » l’historiographie : j’enseigne l’histoire grecque, et, même si je m’intéresse aux historiens (ce qui est, dans ce cadre, inévitable), je n’ai pas encore défini un projet de recherche de type historiographique. Le point de passage entre les deux a été mon travail sur Fustel de Coulanges. Il a marqué un moment de formation et de prise de conscience de ce que je souhaitais vraiment faire. Il m’a permis de creuser cette voie de l’historiographie, à la fois comme interrogation sur l’écriture de l’histoire et comme questionnement sur les enjeux de l’histoire au XIX^{e} siècle, le siècle qui s’est autoproclamé « le siècle de l’histoire ». Il m’a fourni la possibilité de rencontrer toute une série de questions que je ne me serais évidemment pas posées si je m’étais cantonné aux historiens grecs du V^{e} ou du IV^{e} siècle. En ce sens, je dois beaucoup à Fustel – même si le personnage, à première vue, n’a rien d’excitant.

Justement, comment en êtes-vous venu à vous intéresser à Fustel de Coulanges ?

Fustel ne m'était pas tout à fait inconnu puisque je passais, plusieurs fois par semaine, devant la salle de gala du Palais universitaire – l'université construite après 1870 par les Allemands –, qui portait son nom. Il avait enseigné à Strasbourg de 1860 à 1870. Comme lui, j'ai passé dix ans à Strasbourg, et cet élément fortuit a sans doute aiguisé ma curiosité à son égard. Tout cela a un côté anecdotique, un peu ironique aussi. Mais les questions qu'il me posait, elles, ne l'étaient pas : comment comprendre que l'auteur de *La Cité antique*, cet effort remarquable de conceptualisation de la « cité », avait ensuite abandonné l'Antiquité et s'était donné comme tâche prioritaire d'écrire une histoire de la France ? Pourquoi, dans un moment qui coïncide avec l'institutionnalisation et la professionnalisation de l'histoire, n'était-il pas resté du côté de l'Antiquité dont il aurait pu devenir le principal représentant ? À Strasbourg, il était encore professeur d'histoire « généraliste », changeant de période tous les ans dans ses cours, mais, finalement, a été créée pour lui à la Sorbonne la première chaire d'histoire médiévale. Qu'est-ce qui l'a poussé à ce déplacement de l'Antiquité vers le Moyen Âge ? Par ailleurs, du point de vue de l'écriture de l'histoire, Fustel présentait le paradoxe d'avoir été un obsédé de la méthode, auquel on a reproché sans cesse d'être un écrivain. Il a passé son temps à se défendre de cette accusation, en soulignant que c'était là la pire injure qu'on pouvait lui faire.

Fustel n'est certes pas une personnalité attirante ou chaleureuse, il est tout sauf un historien charismatique (surtout si on le compare à Michelet). Né en 1830, il a dix-huit ans en 1848, quarante ans en 1870 et il meurt en 1889. Il a donc traversé toute une part de l'histoire politique mouvementée du XIX^{e} siècle, il n'a cessé d'être confronté à la question de la Révolution, et il a vécu douloureusement les transformations de la discipline historique. Il me permettait donc de réunir tous les fils d'une interrogation historiographique, au sens le plus large.

Pourquoi le dépeignez-vous comme une figure peu charismatique ?

De fait, il ne l'était pas : il représente le visage de l'histoire le plus austère qui soit, dans ses écrits comme dans sa manière d'être. De santé fragile, il est mort de la tuberculose à cinquante-neuf ans. Il n'avait donc rien d'une force de la nature, à la différence de Michelet (même si ce dernier était fort soucieux de consigner dans son *Journal* tout ce qui concernait son corps). On ne ressent pas chez lui d'appétit de la vie – on ne l'imagine pas une seconde en train de manger une plantureuse choucroute à Strasbourg, arrosée de vin d'Alsace.

Il y a même quelque chose de plus que de l'austérité dans la manière dont il s'est voulu historien. Il se tuait à la tâche, il voulait travailler, travailler encore, et ce jusqu'au dernier jour. À quoi il faut ajouter le sentiment qu'il a eu d'être traité injustement, de ne pas être réellement compris par la jeune génération. Il n'a jamais été un réprouvé, loin s'en faut (il a même eu tous les honneurs de la République), mais il avait le sentiment de ne pas être reconnu à sa juste valeur. Je n'ai pas développé cet aspect du personnage dans les pages que je lui ai consacrées, mais c'est néanmoins une composante plus existentielle qu'intellectuelle, qui a joué un rôle dans sa situation de porte-à-faux.

Il est vrai qu'il revient constamment sur la « simplicité sévère » des études historiques, qu'il définit souvent par la négative : « L'histoire n'est pas un art […], elle ne ressemble ni à l'éloquence ni à la poésie […], elle n'est pas non plus une sorte d'annexe de la morale. » Le seul élément positif, c'est finalement l'idée d'une « science pure ».

Oui, c'est une conception des plus exigeantes et qui en devient presque insaisissable. Qu'est-ce, au final, que cette « science pure » ou épurée ?

Votre intérêt était-il également aiguisé par l'existence d'archives inédites ?

On m'avait signalé que se trouvait, à la Bibliothèque nationale, un ensemble de papiers de Fustel, déposé depuis une quinzaine d'années dans une indifférence quasi générale. Le fonds n'était pas encore complètement inventorié et le contenu des cartons pas toujours estampillé. Il s'y trouvait, notamment, un manuscrit inachevé sur la guerre de 1870 et la Commune. J'avais souvent entendu répéter que l'historien, c'est celui qui va aux

Archives – comme l'énoncent volontiers ceux qui n'y vont guère. J'étais donc content d'aborder ce type de travail, enfin j'allais « devenir » historien, même s'il ne s'agissait que des papiers et des manuscrits d'un professeur. On est loin des registres de baptême ou des inventaires après décès. J'ai trouvé l'enquête stimulante, parce qu'il fallait trouver, voir, obtenir – quitte à organiser un week-end dans la Sarthe chez l'arrière-petite-fille de Fustel pour obtenir la communication d'un petit fonds de lettres restées en sa possession. La majeure partie de la correspondance de Fustel a, en effet, disparu à Lille pendant la guerre de 1914.

Le propre des archives, c'est un sentiment d'incertitude : liasse après liasse, vous ne savez pas ce que vous allez rencontrer, les questions doivent donc se formuler et, surtout, se reformuler au fur et à mesure. Ce n'est pas comme quand vous lisez Hérodote : vous savez alors que vous avez neuf livres et que vous allez, après tant d'autres, passer du premier au dernier et que vous pouvez repasser du dernier au premier – le travail est donc plus balisé, et y tracer son propre chemin est, en un sens, plus compliqué. Même s'il n'y avait pas de frisson intellectuel considérable à traverser les papiers de Fustel, il fallait essayer de comprendre pourquoi, par exemple, il avait multiplié les notules sur la méthode historique : il y en a des enveloppes pleines, comme si le matin, en se levant ou le soir en se couchant, il griffonnait ses pensées sur des petits bouts de papier qu'il mettait de côté pour lui servir de réserve, où il puisait pour ses textes rédigés (articles ou leçons d'ouverture de ses cours). Celle-ci, par exemple : « Heureux ceux qui n'ont pas le goût des recherches. Ils sont aisément de l'avis des autres, et les autres les louent d'être de leur avis ! »

Quelle est exactement l'originalité du « cas » Fustel ? Comment comprendre le destin de Fustel de Coulanges à l'égard de l'orientation qu'avait prise l'historiographie de son époque ?

Ce qui fait l'intérêt de Fustel, c'est sa position en porte-à-faux : forme conflictuelle, douloureuse de l'entre-deux. Voilà un homme qui écrit *La Cité antique* en 1864, à trente-quatre ans, ce qui n'est pas rien. La force de la construction intellectuelle demeure frappante. Mais un tel livre vient un peu tard, l'histoire se professionnalisant, on commence à attendre plus d'analyse et moins de synthèse. D'où un premier décalage. Puis, voilà que, au lieu de poursuivre sur la Grèce, il fait le choix de se tourner vers

l'histoire de France. Il devient, pendant quelques années, presque un « historien public », publiant régulièrement dans la *Revue des Deux Mondes*. Après 1875 et la parution du premier volume de son *Histoire des institutions de l'ancienne France*, loué et critiqué, il se replie sur le haut Moyen Âge, d'où il ne sortira plus. Il n'en est pas moins encore en porte-à-faux puisqu'il est en butte aux attaques des plus jeunes, comme Gabriel Monod, le fondateur de la *Revue historique*. Ces derniers ne jurent que par « l'érudition allemande ». Du coup, Fustel défend une érudition à la française, plus ancienne selon lui, celle qui vient des Bénédictins de Saint-Maur.

Enfin et surtout, il est en porte-à-faux par rapport à la Révolution française. On ne peut pas dire que Fustel soit un « adversaire » de la Révolution (quatre-vingts ans après, cela n'aurait plus grand sens), mais il cherche à comprendre cette révolution inachevée (1871, survenant après 1830 et 1848, est là pour en administrer la preuve), en développant une histoire de la très longue durée : non pas de l'économie mais des institutions, une histoire politique non événementielle. Son *Histoire des institutions*, c'est, *mutatis mutandis*, du Braudel, avec l'idée que les hommes ne font que peu l'histoire, que les révolutions n'interviennent que lorsque tout est déjà joué. Il reconstruit une cohérence de l'histoire de France très différente de celle de Michelet, lequel faisait, au contraire, de la Révolution la clé permettant de tout comprendre. L'expression ultime de ce porte-à-faux, c'est sa célébration organisée par la jeune Action française, en 1905, comme celui qui, à l'opposé de Michelet, incarnerait « le » véritable historien national. Mort depuis 1889, il n'était plus là pour dire ce qu'il en aurait pensé.

Fustel m'apparaissait ainsi comme un moyen de traverser un siècle d'historiographie au sens le plus large, depuis 1830, son année de naissance, jusqu'à son centenaire, en 1930, marqué par un texte important que lui consacre Marc Bloch : « Fustel de Coulanges, historien des origines françaises ». Après, c'est fini : Fustel sort de l'histoire vivante.

Vous évoquiez Michelet : en quel sens est-il une figure antagoniste de Fustel de Coulanges ?

Fustel n'a jamais voulu parler de lui. Il signe ses lettres « Fustel de Coulanges », sans faire figurer son prénom. Comme s'il n'était que

« Fustel de Coulanges », personne d'autre. Michelet, c'est le contraire. Le Moi déborde, dans sa vie privée comme dans sa vie publique. Dans son journal, il va jusqu'à écrire « Moi-Histoire » : il est l'Histoire. Il bouge sans cesse, il voyage, il visite, il voit du monde, entretient une très abondante correspondance. N'oublions pas que Napoléon III le prive de sa chaire du Collège de France et qu'il doit vivre de sa plume. Mais ce qui profondément les sépare, ce sont leurs rapports respectifs à la Révolution. Pour Michelet, la Révolution est le foyer d'intelligibilité, ce qui éclaire toute l'histoire de la France conçue comme une lutte du peuple aboutissant à 1789, qui en est le point d'orgue. Pour Fustel, en revanche, la Révolution est, certes, un point d'achoppement, mais il considère, comme Tocqueville avant lui, qu'elle était déjà accomplie pour l'essentiel avant le 14 juillet : la suite n'est que bruit, fureur et catastrophe. À ses yeux les principales révolutions sont silencieuses. Or, pour comprendre quelque chose à l'histoire du XIX^{e} siècle, je pense qu'il faut saisir ces deux positions, non pour donner raison à l'un ou à l'autre, mais parce que le rapport à la Révolution, si central dans le discours historique comme dans le discours politique et les conflits sociaux, a été pris entre ces deux positions, et entre ces deux explications du mouvement historique.

Sur ce plan de la place laissée au « moi », vous sentez-vous plus proche de Fustel que de Michelet ?

Évidemment, je n'écrirai jamais « Moi-Histoire », mais je ne suis pas Michelet et l'époque n'est plus la même ! Cela dit, la position de Fustel, qui essayait à toute force de faire disparaître le « je » de l'historien et son présent, attitude qui relève chez lui de la dénégation, m'est tout aussi étrangère. Je suis convaincu que je suis tout à fait présent dans ce que j'écris ; je n'éprouve ni le besoin de le dénier ni de l'accentuer, je ne cherche ni à dépersonnaliser ni à personnaliser. C'est une dimension avec laquelle je n'ai pas de problème particulier. S'il y a une manière de marquer cette présence, c'est dans le mode d'écriture – et c'est en définitive au lecteur de l'apercevoir ou non.

Vous avez publié, avant votre livre, une nouvelle édition de La Cité antique. *En quoi cet ouvrage vous paraît-il marquant ?*

Dans *La Cité antique*, c'est un point important, Fustel s'attache à rendre sensible la différence des temps. Philippe Ariès, qui appartenait à un milieu d'Action française où Fustel, nous venons de le voir, était invoqué, a noté ce trait. Fustel met l'accent sur l'altérité du passé. Cette idée lui venait de Benjamin Constant, qui avait dégagé la différence entre la liberté des Anciens et celle des Modernes. Mais Fustel a travaillé cette intuition en essayant de mieux l'inscrire dans l'histoire. Il met ainsi en évidence le fait que la cité antique trouve sa fin définitive le jour où le christianisme prend le pouvoir. Pour lui, la cité, produit de toute une série de « révolutions » antérieures, reposait sur la primauté du collectif sur l'individuel – c'est une vision « holistique » de la cité (dont Durkheim se souviendra) : l'individu n'existe pas, la cité est tout. Or, avec le christianisme, porteur d'une individualisation des personnes qui prend le contre-pied de la prépondérance du collectif, ce monde bascule. Chacun aura désormais un prénom : son nom de baptême qui lui confère une identité individuelle.

Pour comprendre la cité antique, dit Fustel, il faut accepter cette rupture. Mais, du même coup, elle ne peut plus servir de modèle : l'imitation révolutionnaire, la dernière en date, ne pouvait donc conduire qu'à un échec. Cette idée de l'altérité du passé, qui n'est pas purement historienne, est un des traits retenus par Marc Bloch dans l'œuvre de Fustel. Elle fait de ce dernier une sorte d'ancêtre de l'anthropologie historique.

Pour en revenir à vous, quand êtes-vous arrivé à Strasbourg, comment s'est passé votre séjour dans ce haut lieu de l'historiographie française, terre d'accueil de Fustel de Coulanges, de Lucien Febvre et de Marc Bloch ?

Arrivé à Strasbourg en 1975, j'y suis resté dix ans. Mon sentiment était alors assez ambigu. Il devenait difficile d'avoir un poste d'assistant à l'Université, et je devais donc considérer que c'était une grande chance d'en avoir obtenu un, grâce à Vidal-Naquet et à l'élection de Nicole Loraux à l'EHESS. En même temps, je vivais assez mal cet éloignement, car tous mes amis, tous les gens avec qui je travaillais, ce groupe du « Centre » comme on disait, étaient à Paris. Je me sentais un peu relégué dans une garnison lointaine, en exil pour « garder la frontière de l'Est » ! C'était, bien évidemment, stupide. J'ai aussi découvert ce que c'était d'être un « Français de l'intérieur », comme on dit de l'autre côté des Vosges. En

outre, l'Université n'était pas dans une excellente forme : ce n'était plus l'Université des fondateurs des *Annales* ; la crise était là et on réduisait les budgets, ceux des bibliothèques en particulier. Il fallait supprimer des abonnements à des périodiques. Des grèves étudiantes, plus ou moins festives, rythmaient l'année universitaire. Elles commençaient dans l'allégresse et s'achevaient dans l'amertume. Enfin, arrivant d'un petit milieu où la hiérarchie n'était pas la chose la plus partagée, je découvrais qu'à l'Université un assistant n'avait pas vraiment voix au chapitre.

Cela dit, en comparaison de la situation actuelle des équivalents contemporains de l'assistant, celle d'un ATER (attaché temporaire d'enseignement et de recherche) ou d'un PRAG (professeur agrégé affecté dans les universités), c'était une position extrêmement favorable : vous faisiez pleinement partie du corps enseignant, et, puisqu'il était entendu que vous deviez faire votre thèse d'État, vous aviez un service relativement léger, de bonnes conditions pour travailler (d'autant que l'université de Strasbourg disposait, grâce aux Allemands et aux dommages de guerre, d'une belle bibliothèque). Mais je percevais tout cela de manière évidemment différente d'aujourd'hui, avec un regard plutôt acerbe sur des pratiques aussitôt étiquetées comme « mandarinales ».

Curieusement, les rapports directs avec l'Allemagne étaient réduits. L'idée de traverser le pont de Kehl pour des raisons intellectuelles n'allait alors pas de soi. On regardait plus vers Paris (tout en s'en méfiant) que vers Heidelberg ou Tübingen. C'était particulièrement mon cas, puisque je considérais que tout ce qui m'intéressait se trouvait dans la capitale. C'était du provincialisme à l'envers !

Ce mode de recherche, plus solitaire pourrait-on dire, ne s'est-il pas perpétué après votre retour à Paris ?

C'est vrai, et ce fut un changement à la fois intellectuel et personnel. Sur le plan intellectuel, l'histoire ancienne m'est vite apparue comme une limite à l'intérieur de laquelle je n'avais pas envie de rester cantonné. Je n'ai, bien sûr, jamais « maîtrisé » le champ de l'histoire ancienne, mais ce qui se passait dans les autres périodes de l'histoire, en anthropologie, chez les linguistes, et dans le monde contemporain m'importait de plus en plus ouvertement.

D'un point de vue plus personnel, les années passées hors de Paris se sont traduites par une certaine distance. Je n'étais plus présent au quotidien dans ce qui se faisait, se discutait au sein du centre Gernet. En 1981, un accident m'a tenu immobilisé à Strasbourg pendant huit ou neuf mois, accentuant le sentiment d'éloignement. Si j'étais resté à Paris, les choses auraient sans doute été différentes, j'aurais davantage participé à des enquêtes collectives, des séminaires, des publications. J'aurais été plus engagé dans les interrogations les plus vives et les plus partagées du groupe. Les rapports amicaux avec les uns et les autres, eux, ont perduré. Et puis le groupe a aussi connu des crises, des conflits d'allégeance ou de reconnaissance, dans lesquels je ne me suis pas trouvé directement partie prenante.

Avec ce recentrement sur l'historiographie, aviez-vous le sentiment de participer aussi d'un mouvement plus vaste au sein de la discipline ?

Il se produit effectivement, dans ces années-là, un petit frémissement autour de l'historiographie. Même si la circulation de ses écrits demeure limitée, Arnaldo Momigliano, le maître incontesté de l'historiographie ancienne et moderne, l'homme qui lisait tout, est alors traduit en français : en 1983, Gallimard publie une sélection de ses articles (proposée, je pense, par Krzysztof Pomian) sous le titre *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. L'ouvrage n'est probablement pas un grand succès de librairie, mais c'est néanmoins un signe net d'un intérêt pour cette approche. De son côté, Charles-Olivier Carbonell s'emploie à constituer l'historiographie comme discipline, ou comme sous-discipline. Il publie, en 1979, sa thèse sur l'histoire méthodique, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, et puis, surtout, en 1981, un « Que sais-je ? » : *L'Historiographie*. Ce qui vaut reconnaissance de la légitimité d'un sujet. Il se présentait en disciple d'Henri-Irénée Marrou, dont le livre fameux *De la connaissance historique*, publié en 1954, se voulait « une introduction philosophique à l'étude de l'histoire ». La volonté et l'entregent de Carbonell pour faire émerger l'historiographie rencontrent aussi ce moment où l'anthropologie historique n'est plus, pour reprendre cette expression qu'affectionnent les historiens, un « front pionnier ». Elle peut certes continuer sur sa lancée, les travaux qui s'en réclament se multiplier, des objets nouveaux surgir, mais les apports principaux sont déjà

advenus. Le structuralisme, pour prendre le terme le plus large, n'est plus à l'ordre du jour.

Enfin, on entre, en ces mêmes années, dans une crise du futur, dans cette modification des rapports au temps, qui s'accompagne du souci plus ou moins partagé de développer un regard rétrospectif et réflexif : le temps du regard en arrière. C'est le moment où l'on commence à parler de patrimoine, de mémoire, d'archives.

Cet intérêt pour l'historiographie prend donc sens si on le replace sur la scène intellectuelle au sens large, et si on le lie au sentiment de crise qui habite alors les sciences humaines.

Cette conjoncture a joué pour tout le monde. Chacun va regarder dans ses archives – même les entreprises découvrent qu'elles en ont. Les disciplines, elles, s'aperçoivent qu'elles ont une histoire ; et l'histoire finit, logiquement, par rencontrer la question de sa propre histoire. Je veux dire comme étant chargée d'un certain enjeu, pas seulement dans une perspective antiquaire. Se développe aussi la thématique de l'écriture, qui, chez certains, peut aller jusqu'à mettre en question la capacité de l'anthropologie ou de l'histoire à produire des connaissances vraies. L'historien écrit, l'anthropologue aussi, peut-être moins le sociologue (ou alors, tel Bourdieu, il fait tout ce qu'il faut pour persuader qu'il n'écrit pas). Pendant quelques années règne une assez grande confusion autour de l'écriture, revendiquée par les uns, proposée comme un point de rencontre inter- ou transdisciplinaire ou, au contraire, dénoncée par d'autres. Avec les simplifications et les positions caricaturales, qui sont inévitables quand surgissent de telles controverses.

Un des traits qui distingue le projet historiographique que vous formulez dès cette époque, et que vous avez suivi avec une cohérence très forte, c'est son ambition de généralité : amplitude chronologique (Anciens et Modernes), refus des délimitations disciplinaires et volonté de faire de l'histoire de l'histoire une entrée dans l'histoire culturelle.

Oui, c'est ce que j'ai essayé d'indiquer dans le projet que j'ai proposé à l'École des hautes études en sciences sociales en 1987, et au fond, à le relire aujourd'hui, je m'y suis tenu : tant mieux ou tant pis. J'avais cette

conviction que l'historiographie ne devait pas se présenter comme une discipline ou une sous-discipline, car inévitablement elle se trouverait dès lors appropriée par un tout petit nombre de spécialistes. Je comprends bien les avantages qu'il peut y avoir à la faire reconnaître comme domaine de plein droit par le Comité international des sciences historiques, et ce fut justement l'une des grandes victoires de Carbonell de parvenir à y faire créer une section « Historiographie ». Cela permet des voyages, des congrès, c'est-à-dire aussi de sortir des seules généalogies nationales de l'histoire. Mais, sitôt qu'elle s'institutionnalise, l'historiographie se limite aussi, et le risque est de l'entendre de manière rigide ou appauvrie. Le Brésil est probablement le seul pays au monde où l'on a créé récemment, dans beaucoup d'universités fédérales, des enseignements sur la « théorie de l'histoire et l'historiographie » : dans ce cas, l'association des deux termes est suffisamment vague pour laisser toute latitude aux gens qui obtiennent les postes.

En France, il n'y a pas de reconnaissance institutionnelle, et je doute que ce soit jamais le cas. L'École des hautes études est l'exception qui confirme la règle. Certains s'emploient avec ardeur, et avec des résultats, à faire exister le champ. Ainsi en va-t-il du trio formé par François Dosse, Patrick Garcia et Christian Delacroix. Le « DDG », comme ils disent, a publié un ensemble de livres sur le sujet. Longtemps, ils ont participé à l'aventure de la revue *Espace/Temps*, et, en dernier lieu, ils ont conçu un dictionnaire historiographique, *Historiographies. Concepts et débats*, qui, publié en 2010 et d'emblée en format de poche, a été un succès. Pour l'occasion, le trio est devenu quatuor, puisque Nicolas Offenstadt a codirigé avec eux les volumes. De leurs expériences d'enseignants, principalement à de futurs professeurs d'histoire, ils ont tiré la conviction, qui me paraît tout à fait légitime, qu'il fallait former ces derniers à une perspective réflexive sur la discipline. Un nouveau « Que sais-je ? », signé par Nicolas Offenstadt, décidément fort actif, a paru en 2011, dans lequel il a le souci de baliser et de définir précisément le domaine. Ce petit volume vient prendre le relais, trente ans après, de celui de Carbonell qui avait ouvert la voie.

Je comprends fort bien qu'on procède ainsi, mais ce n'est pas ce que j'ai souhaité faire. Il est vrai que j'ai bénéficié, à l'EHESS, d'une position qui m'a laissé toute liberté : j'en suis bien conscient. Mais, sur le fond, je n'aime pas ce qui conduit vers la délimitation d'un domaine. J'ai passé mon temps à sortir des limites. Je ne me voyais pas passer toute ma vie sur

l'histoire ancienne, je n'ai pas voulu non plus devenir un spécialiste des historiens du XIX^{e} siècle, et je n'ai pas plus envie de m'enfermer dans le contemporain. Comme je l'ai écrit, je ne me sens ni chargé des fastes de la discipline ni responsable de son obituaire. C'est la mobilité entre anthropologie et histoire, entre littérature, philosophie et histoire, ou, pour le dire encore autrement, entre Anciens, Modernes et Sauvages, qui m'interroge et fonde mon engagement dans la vie intellectuelle.

D'où votre souhait, dans les années 1980, d'intégrer l'EHESS ?

L'EHESS était le seul endroit où il était possible de proposer un projet intitulé simplement « Historiographie ». Jamais je n'aurais eu à l'université de Strasbourg ou ailleurs un tel enseignement. J'aurais pu avoir un poste de professeur d'histoire ancienne, et introduire une dose d'historiographie, mais certainement pas écrire sur la porte de mon bureau, à Strasbourg ou à Metz (où j'ai enseigné trois ans) : « Historiographie ancienne et moderne ». Rester à l'Université aurait signifié devoir enseigner d'abord l'histoire grecque. Bien sûr, il est toujours possible de moduler un petit peu : on m'avait laissé créer à Strasbourg un enseignement portant sur les rapports entre histoire et anthropologie, mais ce n'était qu'une variation marginale pour répondre à un goût du moment.

J'ai été une première fois candidat à l'EHESS comme maître assistant : en 1985 je crois, sur un programme d'historiographie. J'ai eu la chance d'y être élu en 1987, grâce à l'appui d'un certain nombre de personnes qui me voulaient du bien. Vernant et Vidal, bien sûr, mais nombre d'autres aussi qui sont devenus des collègues et, pour certains, des amis. Le moment n'était pas trop mauvais pour proposer un projet de ce type. Outre l'intérêt pour l'histoire de l'histoire, dont nous venons de parler, Michel de Certeau avait passé, avant sa mort, deux brèves années à l'École. Son séminaire avait porté sur l'anthropologie du croire (il travaillait à ce qui aurait dû devenir le second tome de *La Fable mystique*), mais chacun savait qu'il était l'auteur de *L'Écriture de l'histoire*. Sa courte présence avait contribué à rendre plausible ou plus plausible un projet portant sur l'historiographie.

Que vous a apporté cette institution ?

L'EHESS m'a énormément apporté, d'abord par la totale liberté, dont, comme tous ceux qui y enseignent, j'ai pu bénéficier dans la définition de mon enseignement. Personne ne vous demande pourquoi vous choisissez tel sujet plutôt que tel autre, pourquoi vous le traitez comme ceci plutôt que comme cela. La seule exigence (et on sait à quel point elle peut être lourde) est que ce que vous présentez soit en prise directe avec votre recherche. La chance est exceptionnelle, la responsabilité est grande aussi. L'École enseigne la recherche par la recherche. Cette ligne, qui est fondatrice du projet de la modeste institution qui, à sa création par Victor Duruy, s'est appelée École pratique des hautes études, n'est pas toujours facile à préserver, surtout quand les réformes de l'enseignement supérieur se succèdent en rafales. Or elle est au foyer de nos manières de travailler. C'est bien ce que les doctorants, mais aussi les nombreux auditeurs libres qui fréquentent nos séminaires viennent d'abord chercher.

Enfin, l'École est caractérisée par son ouverture internationale : la moitié des étudiants inscrits sont des étrangers. Il nous appartient donc de maintenir et de développer nos liens avec l'étranger. En ce sens, les voyages font partie de l'activité. Il ne s'agit pas de tourisme universitaire, mais du rôle de l'établissement dans le monde. Les formations doctorales et, de plus en plus postdoctorales, sont devenues un marché mondial. Ces séjours sont l'occasion de rencontrer des collègues, d'attirer des étudiants, de faciliter la circulation entre des personnes, des approches, des livres. On touche là au cœur de l'institution. Aujourd'hui, toute université a un service des relations internationales, et c'est tant mieux, mais cette perspective, en principe mondiale, consubstantielle à la définition même de ce qu'est l'EHESS, me paraît unique. Si cela n'était plus le cas, l'École perdrait beaucoup de sa raison d'être.

À propos de cette liberté d'enseignement, comment choisissez-vous les sujets de votre séminaire ?

La loi de leur diversité apparaît après coup. L'intitulé de l'enseignement étant « historiographie ancienne et moderne », il y a d'abord eu l'idée d'alterner l'ancien et le moderne, et, surtout, d'explorer des chemins menant de l'un à l'autre. C'est peut-être moins vrai aujourd'hui, dans la mesure aussi où peu d'étudiants travaillant sur l'Antiquité fréquentent régulièrement mon séminaire. De toute manière, les étudiants se destinant à

l'étude de l'Antiquité sont moins nombreux qu'il y a vingt ou vingt-cinq ans et ils sont probablement plus centrés sur leur discipline elle-même : un apprentissage des sciences de l'Antiquité. Ce qui est tout à fait louable, pour autant qu'on n'aboutisse pas à créer l'équivalent de départements d'études anciennes, bouclés sur eux-mêmes et autosuffisants.

Le séminaire suit le cours de mes réflexions, à travers une figure, un thème, des textes. Il faut aussi penser aux auditeurs, qui ont des parcours différents, des intérêts divers, qui ne sont pas forcément de plain-pied avec la question traitée. Le but n'est évidemment pas de trouver le plus petit dénominateur commun, mais il ne s'agit pas non plus de choisir ce qui peut égarer le maximum de gens le plus longtemps possible.

Enfin, être à l'EHESS, c'est pouvoir être disponible pour accueillir et traiter des interrogations qui surgissent. Pouvoir être ouvert au *kairos*, à l'occasion qui se présente et qui vous requiert. Pour moi, l'interrogation qui peu à peu s'est imposée a été celle du temps et sur le temps.

Nous avons croisé plusieurs fois le nom d'Arnaldo Momigliano. Dans quelle mesure son œuvre a-t-elle compté dans le développement de votre démarche historiographique ?

Je l'ai connu par Vidal-Naquet, qui était devenu un de ses amis. Ils se voyaient quand Momigliano, qui était un grand itinérant, faisait étape à Paris. Plusieurs fois, il est venu présenter un papier dans le séminaire de Vidal. Ce dernier nous répétait que celui qui prétendait parler d'historiographie devait lire, lire, et lire encore Momigliano ! De fait, on ne peut qu'admirer le savoir encyclopédique de ce savant. Il avait tout lu, et il était à même d'engager des discussions sur des points précis avec les travaux des multiples auteurs dont il rendait compte avec une ardeur infatigable. Astronomique est le nombre de comptes rendus qu'il a écrits au cours de sa vie, comme en témoigne la longue suite des lourds volumes qui les rassemble ! Mais j'éprouvais aussi une certaine insatisfaction, un peu naïve pour une part : c'était le moment où, à mes yeux, historiographie voulait d'abord dire écriture de l'histoire, et donc Michel de Certeau. Or Momigliano se moquait éperdument de tout cela, ce n'était pas son problème. Il aurait probablement fallu être un lecteur beaucoup plus averti que je ne l'étais à l'époque pour percevoir des perspectives plus larges dans ses articles qui portaient toujours sur des points très précis. On trouvait par

ailleurs de telles ouvertures interprétatives, mais ce n'était plus de l'historiographie, dans son livre *Sagesses barbares* : il y avait là une vraie thèse sur les Grecs monolingues et leurs rapports à l'étranger. De ce dernier livre, qui, en anglais, s'appelait *Alien Wisdom*, je devais rédiger un compte rendu pour les *Annales*. Et je me souviens de Momigliano me disant : « Attention à ce que vous allez écrire ! »

En somme, il représentait assurément une autorité et un juge caustique et sévère, mais il n'a pas vraiment inspiré ma première manière (trop partiale) de comprendre l'historiographie. Je suis d'ailleurs convaincu que *Le Miroir d'Hérodote* lui a déplu, parce que ce n'était pas le genre d'approche ou de manière de questionner qui pouvait lui convenir. Ce n'était pas suffisamment érudit, et il s'y trouvait des considérations, au moins oiseuses, sur le mensonge et la vérité. À ma connaissance, il n'en a jamais parlé, ce qui est une manière éloquente d'en parler !

Charles Péguy occupe en revanche dans votre questionnement sur l'histoire une place tout à fait centrale – rares sont vos textes où il n'apparaît pas d'une manière ou d'une autre…

Je ne sais plus exactement à quel moment j'ai commencé à lire Péguy. Il apparaît déjà dans un texte que j'ai publié en 1982 dans un numéro spécial des *Annales* consacré au document en histoire ancienne, que nous avions codirigé, Alain Schnapp et moi. Je citais cette phrase, qui avait évidemment retenu mon attention : « Pour le monde antique, l'histoire se fait parce qu'on n'a pas de documents. Pour le monde moderne, elle ne se fait pas, parce qu'on en a. » Mais je n'ai vraiment exploré Péguy que plus tard. Après mon travail sur Fustel, à l'occasion duquel je l'avais recroisé. Il était beaucoup plus intéressé par Michelet que par Fustel, mais *La Cité antique* était un livre qui avait aussi compté pour lui.

Quoi qu'il en soit, Péguy est devenu une référence importante, ne serait-ce que parce qu'il est, de très loin, l'auteur qui a le plus écrit et réfléchi sur l'histoire entre 1880 et 1914, et ce, sans être historien de métier. Sa perspective était extrêmement critique, polémique à l'égard de l'histoire officielle qu'incarnait le « trio détestable » formé par Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos, Ernest Lavisse. Il questionne cette histoire, qui se voit triomphante et se croit triomphale, et cherche à en mettre au jour les présupposés. Dans son article « La situation faite à l'histoire et à la

sociologie dans les temps modernes », il fait ressortir la métaphysique implicite de ces historiens qui prétendent ne pas en avoir, en récusant toute philosophie et toute position philosophique. Personnage en marge de l'institution, rejeté par elle, il le lui rend bien. Installé dans sa boutique des *Cahiers*, juste en face de la Sorbonne (pour le coup une vraie chambre de veille), engagé dans une thèse interminable, Péguy apporte ainsi un regard, un point de vue extrêmement éclairant, ou mieux : décapant.

Péguy m'a également conduit à réfléchir sur Michelet, figure majeure pour lui, aux côtés de Victor Hugo. Quand il est au meilleur de lui-même, Michelet représente, à ses yeux, le meilleur de ce que peut faire l'histoire. Mon intérêt pour Michelet comme figure antagoniste de Fustel, évoqué plus haut, se trouve approfondi par le relais de Péguy. Par sa lecture de Bergson, Péguy apporte un éclairage, encore plus instructif aujourd'hui, sur la manière de poser le rapport entre histoire et mémoire, en faisant place à la thématique de la durée que Braudel mettra au centre de sa conception des temps de l'histoire. Enfin, Péguy est aussi celui qui n'a jamais cessé de revenir sur l'affaire Dreyfus, drame fondateur de toute sa vie, aussi bien politique, intellectuelle que personnelle. Le livre qu'il a toujours voulu écrire, qu'il n'a jamais écrit, c'est l'histoire de l'affaire Dreyfus, qu'il annonce régulièrement et sur lequel il n'a jamais cessé de ruminer. Par-là, il apporte aussi beaucoup pour méditer sur le rapport entre événement et histoire.

Comment expliquez-vous son effacement actuel ?

Il fait clairement partie des « *outsiders* de l'histoire ». La première raison de sa marginalité, c'est que beaucoup de ses textes, en particulier ceux sur l'histoire, n'ont été publiés que de manière posthume. Ses contemporains, même abonnés aux *Cahiers*, n'ont pu saisir l'ampleur et la profondeur de cette préoccupation lancinante.

Après, il y a l'homme : la « conversion » au catholicisme, le côté patriotard, le poète enrôlé sous la bannière nationale. Ses attaques excessivement brutales contre Jaurès n'aidaient pas à ce qu'on lui fasse une grande place dans le paysage intellectuel. Il a été desservi aussi par sa manière d'écrire, qui agaçait beaucoup. Ses phrases, qui avancent par reprises et répétitions, se déploient sur le mode d'une lente rumination. Sa phrase est comme le mouvement des vagues, à la marée montante : la vague

suivante avance un peu plus loin, plus haut que la précédente. Mais Péguy, c'est ça. On ne peut pas lui reprocher d'avoir écrit ainsi : c'est le mouvement même de sa pensée. Il ne peut pas écrire comme André Gide. Enfin, sa mort à la tête de sa section dans les premiers jours de la guerre de 1914 a conduit à une espèce d'embaumement, mais pas à une juste appréciation de ses réflexions.

Je crois néanmoins qu'il peut aider à mieux comprendre ce qui se joue sous la Troisième République, notamment la prégnance de cette situation de « vaincu ». « Nous sommes des vaincus », disait-il : vaincus de l'affaire Dreyfus, bien sûr, mais aussi vaincus de 1870, et vaincus de l'espérance qu'avait représentée le socialisme. Il avait tout ce qu'il fallait pour écrire cette histoire des vaincus, dont parleront Benjamin et Reinhart Koselleck après lui. Les autres, ses adversaires, voulaient ou auraient voulu écrire une histoire de vainqueurs.

Arrêtons-nous un instant sur cette expression d'« outsiders de l'histoire » par laquelle vous caractérisez Péguy. À quel rôle et à quels personnages pensez-vous lorsque vous utilisez cette expression ?

Cette expression présente l'avantage de désigner des auteurs qui ne sont pas des historiens professionnels, qui sont même souvent des critiques sévères du discours historique, mais qui, dans le même temps, ont compté pour l'histoire. Aristote me paraît être le premier d'entre eux, puisque, par ses quelques lignes sur l'histoire au chapitre 9 de la *Poétique*, il a été invoqué dans les réflexions sur ce qu'est ou n'est pas l'histoire jusqu'à aujourd'hui – et ce, alors que son problème principal, comme vous le savez, n'était pas l'histoire mais le statut de la poésie tragique. Il polémiquait plus avec Platon excluant les poètes de sa cité qu'avec Hérodote ou Thucydide.

Je n'ai pas établi une liste type des *outsiders*, chacun peut la compléter. Pour m'en tenir aux modernes, on peut nommer, outre Péguy, Paul Valéry et, bien sûr, Claude Lévi-Strauss, mais aussi Michel Foucault. À partir d'une position critique, voilà des penseurs qui remettent en question l'histoire, ses présupposés, ses « évidences », plus fortement que bien des historiens qui, sans déméríter pour autant, font de l'histoire, ne font que de l'histoire. Avec eux, on sort de la famille. La réflexion s'élargit, sort de la généalogie internaliste, certes utile, mais un peu étriquée de la discipline. Ils

excèdent ce cadre trop étroit et permettent d'interroger l'histoire comme processus, comme évidence et croyance du monde moderne.

Le dernier *outsider* en date est Paul Ricœur, avec cette spécificité qu'il s'est avancé très loin dans la lecture des historiens, plume à la main, et dans la réflexion sur l'opération historiographique, sur l'écriture de l'histoire. Il est resté néanmoins à l'extérieur : il n'a jamais cherché à livrer aux historiens la philosophie de leur pratique, à faire sur leur dos ou pour leur compte la philosophie que ces derniers ne font pas. Il entendait bien être philosophe, faisant œuvre de philosophe. En travaillant avec l'histoire des historiens, il avait le souci d'éclairer la conjoncture, celle des années 1980-2000, en déployant ses interrogations sur le récit, le temps, la mémoire, l'oubli. Il a accompagné ce mouvement en essayant, pour utiliser une expression qu'il affectionnait, d'en faire une « reprise philosophique ».

Pour compléter ce tableau du cheminement de la réflexion historiographique dans les années 1980, qu'en est-il de votre rencontre avec Les Lieux de mémoire *et leur maître d'œuvre, Pierre Nora ?*

J'avais eu l'occasion de rencontrer une première fois Pierre Nora comme éditeur : quand j'ai eu la chance qu'il accepte de publier *Le Miroir d'Hérodote* chez Gallimard. Rencontre, pour moi importante, courtoise et sans suite. Je n'étais qu'un antiquisant, travaillant avec Vernant, qui essayait de ne pas parler qu'aux antiquisants. Je l'ai revu quand j'ai été candidat à l'EHESS. Il était, en effet, directeur d'études, et proposait un enseignement intitulé « Histoire du présent ». Son séminaire a été le laboratoire des *Lieux de mémoire*. Rencontre également courtoise, mais autant que je m'en souvienne, il m'a surtout parlé de Marcel Gauchet (qui n'avait pas encore été élu à l'École et allait l'être très peu après). J'ai dû aussi lui proposer mon livre sur Fustel que, comme d'autres éditeurs, il a décliné. Bref, nos relations n'ont véritablement commencé qu'à partir du moment où nous avons eu un terrain commun : celui offert par les *Lieux de mémoire*. D'abord intellectuelles, nos relations sont devenues amicales, et la conversation qui s'est engagée dure toujours. La conception des *Lieux*, les perspectives qu'ils ouvraient, l'histoire de second degré qu'ils déployaient, tout cela m'a ouvert les yeux, alors que je ne faisais encore que m'approcher du contemporain. L'entreprise a ainsi rencontré et, surtout, aiguisé mes réflexions sur le temps, autour de ce qui allait devenir *Régimes*

d'historicité. L'article sur Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire, dans lequel j'utilise pour la première fois cette notion, est contemporain des *Lieux*. Il paraît dans les *Annales* en 1983. Si les *Lieux* ont éclairé ma réflexion, l'hypothèse présentiste, sur laquelle on reviendra, a, en retour, éclairé (au moins pour moi) l'interrogation qui se trouvait au cœur des *Lieux*.

Vous dites que Nora a décliné votre livre, Le XIX^e^ Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges. *Mais, plus généralement, comment l'ouvrage a-t-il été accueilli ?*

À vrai dire, ce livre n'intéressait pas grand monde. Pourtant, je ne crois pas que ce soit un mauvais livre. Le point à retenir est que, même si nous étions dans ces années où émergeait l'histoire de l'histoire, Fustel, lui, demeurait tout à fait hors de saison. Le publier a été d'autant moins facile que le volume était hybride : il y a mon texte, d'une part, un choix d'inédits de Fustel, de l'autre, que je tenais à inclure. Or ce type de livre ne se fait guère en France. Sur Fustel, on fait d'ailleurs vite le tour de la bibliographie. On ne peut pas dire qu'il ait encombré les offices des libraires depuis sa mort !

Outre ce désintérêt pour Fustel, accentué par le fait qu'il faisait figure, pour ceux qui le connaissaient un peu, de réac ou de conservateur, les gens ne comprenaient pas bien à quel titre j'intervenais sur ce sujet. J'avais écrit un livre sur Hérodote, j'étais identifié à un groupe, à une certaine approche historique, et voilà que j'arrivais avec un ouvrage sur l'histoire au XIX^e^ siècle : au titre de quelle incompétence ? Je dois finalement sa publication à André Burguière et à Blandine Kriegel, qui ont accepté ce volume, inhabituel, dans la collection qu'ils dirigeaient alors aux Presses universitaires de France. Pilonné, l'ouvrage a connu une nouvelle vie grâce à Richard Figuier au Seuil, dans la collection « Points ».

Cette expérience m'a aussi montré que les problématiques historiographiques ont du mal à être comprises. Le livre existe encore, il est disponible, mais il a peu circulé, et, à la lecture des comptes rendus qui lui ont été consacrés, j'ai eu parfois le sentiment que je n'avais pas réussi à faire saisir les enjeux de ma démarche.

La parution du livre coïncide avec vos débuts à l'EHESS. La première année de votre séminaire fut consacrée à Pierre Vidal-Naquet, et vous avez écrit un livre sur lui récemment. Comment se fait-il que Vidal soit devenu ainsi le point de départ de vos recherches historiographiques ? Il peut paraître surprenant de prendre d'emblée son propre directeur de recherche comme objet…

Au moment où je suis rentré à l'École des hautes études, avec la proposition d'un enseignement d'historiographie (libellé ensuite sur l'affiche des enseignements comme « Historiographie ancienne et moderne »), il n'était pas si surprenant que cela que je me tourne vers lui, non pas sur le mode de l'hommage un peu compassé à un maître, mais parce que c'est en partie par lui que le questionnement sur ce qu'est l'histoire est venu jusqu'à moi. Par lui aussi, je l'ai dit, cet intérêt pour l'historiographie, qu'il tenait de sa lecture de Momigliano et, auparavant déjà, de sa fréquentation de Marrou.

En outre, ce premier séminaire de 1987 correspondait à un moment d'interrogation, de mise en question de l'histoire, à la suite de la crise du révisionnisme ou du négationnisme. Or Pierre Vidal-Naquet est l'historien qui s'est totalement engagé dans cette « affaire ». En 1987, il publie *Les Assassins de la mémoire*. Cette crise, qui posait des questions à l'histoire, l'embarrassait aussi personnellement, puisqu'elle l'amenait à se demander comment relier, d'un côté, l'historien de l'imaginaire de la Grèce qu'il était et, de l'autre, l'historien du contemporain, qu'il était tout autant, qui cherchait à établir ce qui s'était réellement passé. Comment être les deux en même temps ? Quels problèmes cela pose-t-il ? C'était de plus l'époque des débats autour de ce qu'on a nommé aux États-Unis le « tournant linguistique », *linguistic turn*, des interrogations sur le rapport entre histoire et fiction : il y avait là une conjonction d'éléments. Si bien qu'ouvrir un séminaire d'historiographie par lui et avec lui avait du sens à mes yeux.

Héritiers d'une longue tradition de mise en question de l'idéal positiviste, accentuée par les études attentives au langage, les historiens furent alors comme saisis, d'un coup, au travers du négationnisme, par la question de la vérité historique. C'est cette conjonction qui vous a interpellé ?

Oui, la conjonction du *linguistic turn* et du négationnisme a entraîné une espèce de blocage. Comme si s'interroger sur l'écriture de l'histoire était devenu quelque chose de si inquiétant qu'il ne fallait plus s'y risquer. Alors qu'on peut fort bien s'interroger sur l'écriture de l'histoire (l'inévitable écart entre ce qui s'est passé et ce qui est dit), sans qu'il y ait la moindre mise en doute de la réalité de ce qui s'est passé dans les chambres à gaz. Les négationnistes sont, en réalité, des positivistes bornés : Faurisson disait doctement qu'il fallait chercher midi à midi, et non à quatorze heures, et il se présentait comme « persécuté par les théologiens de la Sainte Inquisition qui [le] condamnaient *in absentia rei* ».

Vous parlez à ce sujet d'un « trouble » qui aurait marqué les historiens.

Vous vous trouvez tout d'un coup face à quelques personnes, une petite secte qui va répétant : non rien de tel n'a eu lieu. Des gens qui remettent en cause tel ou tel événement, il y en a toujours eu, y compris l'existence de Napoléon, mais, là, la négation porte sur l'extermination et les chambres à gaz. C'est évidemment ignoble et révoltant, en premier lieu, pour tous ceux et celles dont les proches ont été exterminés, ont disparu, puisque les négationnistes viennent, en somme, « achever le travail » d'effacement que les nazis n'avaient pas eu le temps de finir complètement. Ces derniers avaient mis beaucoup d'ardeur à faire disparaître les traces de leur crime, même si l'entreprise était impossible. Et la masse des traces est désormais colossale. Mais affirmer, quelques décennies plus tard, que rien de cela n'avait eu lieu revenait ainsi à se mettre dans la continuité parfaite de la politique d'extermination, telle que Himmler, Heydrich et Hitler l'avaient conçue et menée.

Aujourd'hui, j'espère que les plus jeunes n'accordent pas le moindre crédit aux thèses négationnistes. Mais Robert Faurisson a bel et bien connu son quart d'heure de notoriété douteuse, en particulier lorsqu'une partie de l'ultra-gauche, au nom de l'anti-impérialisme et de l'anticapitalisme, a conféré une certaine audience à ses thèses. Ce mouvement n'était certes pas de grande ampleur, mais cette velléité négationniste, ces façons de mettre en cause plus ou moins radicalement l'extermination étaient sorties du petit monde de l'extrême droite antisémite de toujours, pour se frayer une voie vers des générations beaucoup plus jeunes qui n'avaient pas connu cette période de l'histoire. Cette collusion fut source de trouble et de danger.

À quoi sont venus s'ajouter, mais sur un autre registre, les effets du *linguistic turn*. Pour ses promoteurs, tout est langage, voire il n'y a que du langage et, pourtant, le langage manque toujours ce qu'il vise. Les deux propositions se trouvaient soutenues en même temps. Dès lors, la notion de vérité se trouvait mise en question. On employait volontiers le mot entre guillemets. Par ailleurs, circulaient des approches beaucoup plus rustiques de la vérité – cyniques, grossièrement matérialistes, complotistes, etc. Était-elle, la vérité, autre chose que ce sur quoi les gens, des gens, à un moment donné, se mettent d'accord ? Davantage, n'était-elle pas que la résultante d'un rapport de forces, forcément changeant ? Mais alors, entre deux versions, celle selon laquelle il y avait eu des chambres à gaz et celle selon laquelle il n'y en avait pas eu, laquelle était vraie ? Si la première l'a emporté, est-ce parce que les nazis ont perdu la guerre ? Mais s'ils avaient gagné, les tenants de l'extermination passeraient-ils pour des illuminés et des revanchards ? Je caricature, mais pas tant que cela. Car les négationnistes ont fait surgir pas mal de confusion, alors qu'eux, paradoxalement, ne doutent ni du langage ni de la vérité : pour eux, les mots ont un sens et un seul, et la vérité existe (il n'y a jamais eu de chambres à gaz). On conçoit alors le trouble d'historiens, qui ne veulent pas que leurs interrogations sur l'histoire, son écriture et ses limites, puissent, si peu que ce soit, apparaître comme une sorte de caution théorique apportée à des « thèses » négationnistes.

Et Vidal-Naquet, disiez-vous, est le premier à affronter ce trouble ?

Oui, Vidal-Naquet était directement concerné par cette possible ambiguïté du discours historique puisqu'il était à la fois l'historien de l'affaire Audin, avec son côté juge d'instruction, établissant au plus près ce qui avait dû se passer dans la villa des hauteurs d'Alger où Audin avait été torturé par les parachutistes du général Massu, et l'historien de la Grèce, soucieux de ce qu'on appelait alors une « histoire des représentations » ou une « histoire de l'imaginaire » – à mille lieux de la problématique positiviste –, mais jamais coupée du social. *Le Chasseur noir*, son livre-manifeste de cette approche, a comme sous-titre *Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Et voilà que Faurisson, sur l'antisémitisme duquel il savait à quoi s'en tenir (ils avaient été en khâgne ensemble), vient soutenir des propos négationnistes en se parant d'un travail

scientifique, en mimant la démarche historique : il affirme qu'il n'a jamais, en dépit de toutes ses enquêtes, rencontré un seul véritable témoin des chambres à gaz. Il intervient là au point le plus douloureux, puisque précisément la machine de l'extermination fait qu'il ne pouvait pas y avoir de témoin – au sens de quelqu'un qui y serait allé et revenu. Des témoins, Claude Lanzmann en a trouvé plusieurs pour son film *Shoah*, mais, même s'ils sont entrés dans les chambres à gaz (c'est le cas des Juifs des *Sonderkommando*, chargés de « nettoyer » les chambres après les exécutions), ils arrivaient après et en ressortaient, du moins jusqu'à la liquidation finale à laquelle ils étaient promis. Pour Faurisson, cela ne vaut pas. Sa position se résume à cette affirmation : il n'y a pas de témoin, de témoin oculaire, et donc toute cette affaire ne tient pas debout, on peut montrer que toutes ces installations servaient à autre chose, etc.

Se pose le problème de la manière d'en parler : qu'est-ce qu'on peut faire de ces gens-là ? Comment « vivre » avec Faurisson ? Comment leur répondre, ou ne pas leur répondre ? Vidal-Naquet a affronté ces questions avec beaucoup de vigueur, de rigueur et de courage, d'abord dans son article « Un Eichmann de papier » (1980), qui est devenu la partie centrale du livre *Les Assassins de la mémoire*. Le titre est la reprise d'une expression forgée par l'historien Yosef Yerushalmi. Peut-on discuter avec un négationniste ? La réponse est non, pas avec lui, mais de sa « thèse », oui.

Il était important de démontrer que ces « thèses » n'étaient que des opinions, des apparences de thèse, jouant avec une rhétorique de la preuve. Le postulat du négationniste c'est d'abord de dire que ça n'a pas existé : il ne s'est rien passé de tel. Il enrobe ce postulat de toute une rhétorique qui relève de l'imitation de la démarche historienne : « j'ai enquêté », « j'ai visité et revisité », « j'ai analysé », « j'ai cherché un seul déporté capable de me prouver qu'il avait réellement vu… » C'est ce démontage auquel s'est livré Vidal-Naquet. Avec le négationnisme, on n'est pas entre collègues, on n'a pas le même univers de référence, on ne partage pas les mêmes règles de discussion, donc on ne peut pas dialoguer puisqu'il n'y a pas de « lieu commun » entre lui et nous. C'était en effet toute la difficulté de la situation. On ne pouvait pas ne rien dire, mais il ne fallait pas laisser croire que s'engageait une « discussion » entre des « points de vue » opposés. Or c'est, malheureusement, ce qui s'était esquissé dans ces années, lorsque Faurisson utilisait son droit de réponse dans *Le Monde*, qui publia, en décembre 1978, une tribune signée de lui. On risquait d'aller vers une

bataille d'experts, défendant chacun sa position. Cela a d'ailleurs toujours été le principe du discours de Le Pen sur le sujet.

Comment avez-vous perçu, pour votre part, ce moment négationniste ? Avez-vous été tenté d'intervenir à votre tour ? Ou bien vous trouviez-vous tout à fait en accord avec les positions défendues par Vidal-Naquet ?

C'est grâce à Vidal-Naquet que j'ai été particulièrement alerté par le négationnisme tel qu'il se manifestait, le plus visiblement, dans les interventions de Robert Faurisson publiées dans *Le Monde*. En même temps, j'étais « tranquille », puisque Vidal abordait le problème de front. Qui mieux que lui pouvait écrire ce qu'il fallait ? Il avait les moyens de dire et de se faire entendre.

Mais, à y réfléchir, il m'a fallu du temps pour relier le négationnisme avec les questions que je me posais alors sur l'histoire. Car le négationnisme n'a jamais relevé, pour moi, de l'histoire, du métier d'historien. Aussi ne pouvais-je concevoir que s'interroger sur le partage entre histoire et fiction, sur l'écriture de l'histoire ou sur le statut du langage pouvait risquer de légitimer, si peu que ce fût, le négationnisme. C'est seulement avec mon premier séminaire à l'École, en 1987, que j'ai essayé de rapprocher les deux, et de comprendre comment on pouvait passer de ce que Carlo Ginzburg avait baptisé la « position sceptique » au négationnisme, même si je restais convaincu que les présupposés des deux démarches étaient totalement différents. Il m'a bien fallu prendre en compte, malgré tout, le fait qu'il y avait un mauvais usage possible des réflexions sur l'écriture de l'histoire, et qu'il convenait de s'inquiéter de ces mésusages.

Une des conséquences de ces velléités négationnistes fut la loi dite Gayssot de 1990. Vidal-Naquet a alors pris radicalement position contre cette intervention du législateur dans le domaine de l'histoire. Étiez-vous, là encore, en accord avec lui ?

Je comprenais sa position, qui était aussi celle de Madeleine Rebérioux, et, je crois, de Jacques Julliard. Le risque était que la loi vienne dire l'histoire : une histoire officielle. Et l'on sait l'excellent usage qu'ont pu en faire les totalitarismes. Mais, en réalité, la loi Gayssot n'est pas exactement

de ce type. Elle possède le grand avantage de dispenser le juge d'avoir à faire de l'histoire et, donc, de la dire. Ce que la loi réprime, c'est l'expression publique du négationnisme. Le juge n'a donc pas à transformer le prétoire en atelier d'histoire, mais seulement à constater et à condamner l'expression publique de telles thèses. D'ailleurs, cette loi, qui a maintenant plus de deux décennies, n'a pas eu d'effets négatifs sur la recherche historique. Il y a encore quelque chose d'étonnant : la loi Gayssot est devenue la « mère » des différentes « lois mémorielles » qui ont suivi, alors même qu'elle est d'un autre type qu'elles. Robert Badinter a montré cela très clairement.

Justement, comment considérez-vous ces lois dites « mémorielles » des années 2000 – sur la reconnaissance du génocide arménien, sur l'esclavage comme crime contre l'humanité ou encore sur la reconnaissance du « rôle positif » de la colonisation ?

Je pense que ces lois n'étaient pas indispensables. Néanmoins, sur le principe, je trouve la mobilisation du Parlement tout à fait légitime. Il représente la nation et a donc toutes les raisons de prendre position sur des questions qui sont débattues dans la société qu'il a pour charge de représenter. C'était une manière pour le législateur d'être en phase avec ce qu'il pensait être l'état de l'opinion publique, de prendre part au devoir de mémoire, d'exprimer aussi une sorte de repentance – nous étions alors dans les années de la repentance (de l'Église catholique, de l'État, etc.). Le Parlement ne peut pas faire acte de repentance, mais il est en mesure de faire une loi sur l'esclavage : c'est à peu près la même chose. Avec la loi de 2005 sur les rapatriés d'Algérie et son alinéa (finalement abrogé) sur le rôle positif de la colonisation, on s'écartait, toutefois, de ce modèle. On voulait, au contraire, tourner la page du devoir de mémoire et de la repentance (pour les méfaits de la colonisation).

Se pose ensuite le problème de la façon d'intervenir sur ces questions. En l'occurrence, il me semble que la loi n'est pas la bonne manière. Soit on fait une loi « déclarative », mais alors cela n'est pas véritablement une loi. Soit on fait une loi avec un volet pénal, mais on ouvre du même coup la redoutable question des « bons » et des « mauvais » usages qui peuvent en être faits, sur le moment même et, plus encore, dans l'avenir. Désormais, le

Parlement peut se prononcer sur de tels sujets en recourant à une simple Déclaration. Ce me semble être une bonne solution.

4
Il me faut voir les choses des deux côtés, et n'appartenir ni à l'un ni à l'autre

Ce questionnement sur l'histoire de l'histoire vous a amené à étudier plusieurs moments de l'historiographie antique, études dont résultent notamment une anthologie, L'Histoire d'Homère à Augustin (1999), et des éditions de l'Histoire de Polybe (2003) et des Vies parallèles de Plutarque (2001). Nous aimerions nous arrêter sur quelques aspects de ces recherches. Et d'abord, vous aimez à dire qu'en Grèce tout a commencé avec l'épopée, mais en quoi l'histoire est-elle sortie de l'épopée ?

L'histoire est sortie de l'épopée dans tous les sens du terme : d'abord parce qu'elle en vient, ensuite parce que, prenant ses distances par rapport à l'épopée, elle entend faire autre chose. Or tout l'intérêt des *Enquêtes* d'Hérodote tient à ce qu'elles sont l'œuvre qui, pour nous, incarne cette sortie. Pour le dire d'une autre manière : Hérodote a commencé comme Homère, et a fini comme Hérodote. Il n'est pas douteux, en effet, que sa référence était l'épopée, tout comme sa référence pour concevoir ce que pourrait être la position de l'historien était celle de l'aède. L'histoire n'était évidemment pas un genre littéraire et ne l'est jamais vraiment devenue dans la Grèce classique. Mais l'aède bénéficiait d'un immense avantage : il était un poète inspiré par la Muse, ce qui lui permettait de voir et de dire tout ce qui a été et tout ce qui sera. En effet, ce qui définit la position de la Muse c'est qu'elle est là, elle assiste à tout : elle est l'omniprésente et

l'omnisciente ; l'aède ne peut chanter que grâce à cette communication privilégiée qui lui confère, en somme, une vision par délégation.

Dans l'épopée homérique, il occupe ainsi ce rôle, capital pour un groupe social, de gardien de la mémoire, à même de distribuer l'honneur et le blâme. Par-là, un lien intime est noué entre le héros et l'aède : le premier accepte de mourir au combat pour recevoir en contrepartie cette gloire éternelle que lui confère le second, gloire sur laquelle Vernant a beaucoup travaillé. La position éminente de l'aède dans la société est conditionnée par cette circulation de la parole épique. À partir du moment où cet univers épique, tel qu'Homère le dépeint (il est évident qu'il n'a jamais fonctionné exactement comme cela), n'a plus cours, où les aristocraties qui dominaient ces sociétés ont perdu de leur pouvoir et font face à d'autres formes d'organisation sociale, où la guerre, ne laissant plus le premier rôle au guerrier, a, elle aussi, changé de forme, toute cette économie de la parole s'effondre.

C'est alors qu'Hérodote intervient. Son problème peut se résumer ainsi : comment faire en sorte qu'on se souvienne des faits glorieux dans un monde où Muses, aèdes et héros ont disparu ? La réponse, qu'il donne dès la première phrase, est celle-ci : en se faisant soi-même celui qui enquête, qui recueille les témoignages, qui énonce ce qu'il a vu et entendu, et qui s'en porte garant.

L'enquête (historia) *vient ainsi pallier la disparition de la Muse ?*

Oui, *historein*, enquêter et construire laborieusement une position de savoir est ce que propose Hérodote comme substitut au savoir inspiré de la Muse. Il s'agit, bien entendu, d'un substitut imparfait. À la différence de cette dernière, il ne peut être partout : tout voir et tout entendre. Il lui faut faire des choix. Comment voir ? Que voir ? Comment rapporter ce que l'on a vu ? D'emblée, Hérodote pose les termes du problème de la position de l'historien. Il est possible ensuite de les suivre au fil des siècles, d'étudier les différentes reformulations de ces questions, mais tel est bien le point de départ : l'aède voit ce que les autres ne voient pas, parce que c'est dans le passé, parce que c'est loin, et l'historien se doit de proposer un substitut à et un analogue de cette vision de l'aède, tout en sachant pertinemment que c'est lui qui les bricole, et que la vision de la Muse, d'autant plus parfaite qu'elle était mythique, lui est à jamais inaccessible.

Outre cette tension entre l'aède et l'historien, on peut aussi faire un rapprochement avec la figure du devin. L'historien, tel qu'il va se définir en Grèce, n'est certes pas un devin, mais il conserve dans sa pratique intellectuelle quelque chose du savoir divinatoire, et notamment cette capacité de désigner, de signifier, qui se trouve inscrite dans le verbe *semainein* (signifier, révéler) : Hérodote désigne, révèle celui qui le premier a fait ceci ou cela. Ce verbe appartient au registre du savoir divinatoire. Par exemple, l'historien est celui qui, dans la longue querelle qui s'est instaurée entre les Grecs et les Barbares, va pouvoir « signifier » le responsable du premier comportement délictueux. Pour Hérodote, c'est Crésus, le roi de Lydie, parce qu'il fut le premier à asservir des Grecs, et il le prouve longuement. Ce pouvoir de désignation faisait partie du savoir du devin, qui le tenait directement d'Apollon.

D'où l'idée que ce qui s'invente avec Hérodote, et plus largement avec l'histoire grecque, c'est moins l'histoire que l'historien ?

Il est évident que, dans ce jeu un peu vain qui consiste à se demander qui a écrit de l'histoire en premier, les spécialistes de l'Égypte ou de la Mésopotamie peuvent à bon droit battre en brèche les affirmations des hellénistes. Les Grecs ne sont que des petits jeunes par rapport aux autres. Chronologiquement, c'est indiscutable. Mais la différence essentielle tient à ce que ceux qui écrivaient l'histoire, en Égypte ou en Mésopotamie, étaient les porte-plume du pouvoir politique : ils tenaient à jour les généalogies ou les annales du souverain régnant. Ils n'ont pas d'existence propre, pas de visage, même s'ils ont pu avoir une importance sociale en tant que scribes détenteurs de l'écriture. Avec la Grèce apparaît la figure singulière, subjective, de l'historien, bien qu'il ne se dénomme pas encore « historien » : Hérodote n'emploie que le verbe *historein*, enquêter, et parle de son *historia*, ou de ses « récits » (*logoi*) ; Thucydide présente son travail comme relevant de la *sungraphie* : il « couche par écrit ensemble ». Il insiste sur cette dimension de rédaction. Quant à son enquête, elle ne se met pas dans les pas de *l'historia* d'Hérodote : Thucydide parle de *zétêsis* (recherche), ce qui évoque l'enquête de type judiciaire ainsi que le regard du médecin à l'affût des symptômes chez le malade.

Ce surgissement d'une écriture d'enquête en charge du passé récent n'est pas lié à une institution : elle est le fait d'individus. Hérodote se

présente certes comme « Hérodote de Thourioi » et Thucydide revendique clairement sa citoyenneté athénienne, mais ils ne sont ni l'un ni l'autre commissionnés par leur cité. On peut déceler dans leur œuvre une sorte de biais athénien, chez Thucydide surtout ; Hérodote développe, quant à lui, une perspective panhellénique, comparable en cela à l'aède qui chantait les héros, qu'ils soient achéens ou troyens. Autre marque de leur singularité : ils n'ont jamais, à la différence des médecins ou des philosophes, créé d'écoles, avec des maîtres et des disciples constituant un savoir plus ou moins codifié, réservé. Pas de lieux d'apprentissage et de transmission : être historien, c'est (déjà) faire de l'histoire !

*Il n'y a pas d'école, mais tout de même une sorte de « chaîne informelle des historiens », pour reprendre votre expression. L'*Histoire de la guerre du Péloponnèse *de Thucydide, le deuxième « grand », prend chronologiquement la suite des enquêtes d'Hérodote.*

Oui, s'il n'y a pas d'école patentée, on a en revanche remarqué depuis fort longtemps que les historiens, du moins ceux dont nous avons conservé non seulement les noms mais aussi une partie des œuvres, avaient fini par former une chaîne, le suivant reprenant là où le précédent s'était arrêté. Cela tient d'abord à ce que chacun d'eux entendait raconter l'histoire de son temps, celle du passé récent. On peut penser aussi que c'était une façon de se légitimer : je suis celui qui est accrédité puisque je repars du point où le précédent, dont on considère (par qui ? comment ?) qu'il faisait autorité, s'est arrêté. Il devient un prédécesseur, et on a ainsi une suite de prédécesseurs et de successeurs. S'agissant d'Hérodote et de Thucydide, le cas est bien documenté puisque nous disposons des deux œuvres. L'exemple est d'autant plus intéressant que Thucydide, tout en se raccrochant à son prédécesseur, rompt avec lui. Certes, il ne laisse aucun trou entre le début de « son » histoire et la fin de celle d'Hérodote, mais il marque aussitôt sa différence. Il n'emploie pas le mot *historia*, et il souligne fortement que l'histoire doit se fonder sur l'autopsie et récuser, autant que possible, les témoignages oraux. Ces signes de distinction sont très nets. En outre, il résume l'histoire des guerres médiques en quelques lignes, ce qui est à la fois une façon de montrer que la guerre actuelle est la plus importante de toutes celles qui ont jamais eu lieu – c'est le cœur de son pari – et de réduire d'autant l'apport d'Hérodote.

Vous évoquiez l'épistémologie de Thucydide et son insistance sur l'autopsie, étymologiquement le fait de voir soi-même. Est-ce là un trait caractéristique de sa démarche ?

En fait, cette notion d'autopsie apparaît chez Hérodote, mais elle n'a pas chez lui d'exclusivité. Il considère que l'œil et l'oreille sont des instruments dont on fait également usage, selon les circonstances. Il n'y a pas d'infériorité de principe du témoignage oral par rapport au témoignage visuel. Thucydide, en revanche, entend mettre l'autopsie au poste de commandement. Il sait fort bien qu'on ne peut pas tout fonder là-dessus car l'historien ne peut pas tout voir par lui-même, mais il insiste sur la nécessité de critiquer les témoignages, de les recouper, et même, quand on a soi-même vu, de passer au crible ce qu'on a vu. En somme, la critique doit produire un analogue d'une bonne autopsie. Voilà pourquoi Thucydide considère que l'histoire du passé ancien, reposant sur des témoignages transmis oralement, sur les inévitables déformations de la mémoire, est toujours sujette à caution. Du passé, il ne peut y avoir une histoire « scientifique », dirions-nous dans un langage qui n'est pas le sien.

Plus largement, du point de vue du projet historique lui-même, en quoi Thucydide n'est-il pas l'élève d'Hérodote ?

Hérodote avait pour ambition de faire en sorte que ce que les hommes ont fait de grand ne s'efface pas, mais continue à être raconté. Il a participé d'ailleurs à des concours panhelléniques pour réciter, dire ces hauts faits du passé, qu'ils aient été accomplis par des Grecs ou par des Barbares. Il n'y a pas de dévalorisation de principe des seconds pour lui, même si, bien entendu, le couple Grecs/Barbares est foncièrement dissymétrique. La première phrase des *Enquêtes* affiche clairement cette ambition et cette volonté de prise en compte des deux côtés : c'est d'ailleurs un trait qui renvoie, une fois de plus, à l'épopée. Dans l'*Iliade*, Homère parle des Achéens comme des Troyens. Celui qui a l'œil dans les deux camps, qui voit simultanément les uns et les autres, c'est Zeus. Or l'aède, inspiré par la Muse, a, avons-nous dit, une position analogue à celle de Zeus : il n'est pas l'aède d'un seul camp. Hérodote conserve donc cette exigence, mais la transpose, puisque le couple est désormais celui formé par les Grecs et les

Barbares (alors que les Troyens, chez Homère, n'étaient pas des Barbares, ils ne le sont devenus que dans des lectures postérieures de l'épopée). Chez Thucydide, cette exigence demeure, mais sous une forme à nouveau reformulée, puisqu'il n'y a plus, chez lui, que des Grecs : les Athéniens d'un côté, les Lacédémoniens de l'autre. Son propos est bien de rendre compte de ce qui se passe de part et d'autre ; et, là où l'aède avait sa vision inspirée, Hérodote a ses voyages, et Thucydide ses années d'exil loin d'Athènes, qui lui ont donné cette opportunité de voir les choses des deux côtés. Il le dit très clairement au début de son livre V.

Entre Hérodote et Thucydide existe, enfin, une différence de projet et d'ambition. Thucydide est peut-être l'historien le plus mégalomaniaque qu'il y ait jamais eu. Il avait moins pour projet d'écrire l'histoire, de garder mémoire des actes glorieux, que de constituer une science politique, voire la science politique, à travers cette guerre qu'il a, le premier et pour toujours, nommée *la* guerre du Péloponnèse. Il cherchait, au fond, la vérification d'une théorie de la puissance, la mise en récit de son application : comment devenir et être une cité impériale ? Or la défaite finale d'Athènes face à Sparte (qui n'aurait pas dû se produire) a mis par terre toutes les hypothèses sur lesquelles était bâti son récit ; on peut légitimement penser que l'inachèvement de son *Histoire* (qui a tant sollicité les commentateurs) tient, en partie, à cette défaite qui remet en cause tout son système d'interprétation. Avec Athènes vaincue, c'en est fini de cet optimisme conquérant de la raison athénienne. Et il n'était pas prêt à écrire une histoire de vaincu.

Cette tentative d'écrire une histoire qui soit la véritable science politique, celle des gouvernants, n'a pas eu de suite. Ou plutôt, c'est la philosophie qui s'en est chargée. Le contraste est très net avec Xénophon, maillon suivant de la chaîne des historiens, dans la mesure où *Les Helléniques* prennent exactement la suite chronologique de *La Guerre du Péloponnèse*. Son écriture se situe aux antipodes de celle de Thucydide : il n'y a pas chez Xénophon de considérations de méthode, pas de préface expliquant quelle histoire il veut ou peut faire, pas non plus de développement de théorie politique. Son texte commence par ces deux seuls mots : « Après cela. » On est dans un récit des événements qui se donne comme étant sans élaboration, dans la pure immédiateté, comme dans des annales. Ce changement n'est pas anodin : il marque l'abandon de l'histoire à la contingence. Des batailles que l'on croyait devoir être décisives ne font,

au total, qu'ajouter à la confusion. Disciple de Socrate, Xénophon se range du côté de la philosophie, qui est d'ailleurs en train de s'organiser en école et en un savoir qui jauge et juge les autres savoirs. Cette perspective de réflexion philosophique est, pour lui, la plus importante.

Du coup, Polybe, le « troisième grand », peut apparaître comme celui qui renoue avec une ambition plus large ?

Oui, mais dans un monde tout autre. On est passé du monde des cités aux monarchies hellénistiques, puis à Rome. Les principales histoires accompagnent ce glissement : celle d'Éphore reprend un projet hérodotéen d'histoire universelle, tandis que celle de Théopompe se focalise sur Philippe de Macédoine. Viendront peu après des *Histoires* d'Alexandre et celles des souverains hellénistiques. On a écrit beaucoup d'histoires au cours de cette période, mais elles ne subsistent qu'à l'état de fragments, plus ou moins développés. Ce qui est aussi une indication, je pense, sur le statut de l'histoire : elle est là, mais pas au premier plan.

Polybe intervient, lui, au II^{e} siècle avant notre ère, au moment où se met en place un monde nouveau. Vaincu, otage à Rome (on retrouve l'exil), exclu de l'action après avoir tenu un rôle actif dans la guerre, il essaie de comprendre la victoire romaine sur les Grecs. Thucydide est passé de la position de vainqueur à celle de vaincu, et il n'a eu ni les moyens ni le temps de comprendre la défaite ; Polybe, lui, est pleinement un vaincu, et il a eu tout le temps d'y réfléchir. Il arrive à la conclusion que, pour comprendre la mise en place du nouvel ordre mondial – avec Rome comme centre du pouvoir –, et pour l'expliquer aux Grecs, on a besoin d'un nouveau concept d'histoire. Il ne développe donc pas une histoire de souverains mais celle d'une cité, Rome ; et il a pour ambition de rendre compte de l'unification du monde habité, c'est-à-dire de la Méditerranée, par les légions romaines.

L'histoire, telle que l'écrivait Hérodote, envisageait, certes elle aussi, l'ensemble du monde, mais Polybe ne peut plus mettre en œuvre les mêmes catégories : le couple Grec/Barbare devient, en effet, des plus problématiques avec l'intervention des Romains. Où les placer ? Il ne peut pas non plus faire une histoire sur le modèle de celle de Thucydide, même si ce dernier prétendait (avec une certaine mauvaise foi) que, avec les Athéniens et les Lacédémoniens et leurs alliés respectifs, le conflit touchait

la presque totalité du monde habité. Toute l'intuition de Polybe est justement de dire que tout retentit sur tout. Il n'y a plus de théâtres d'opérations séparés, ce qui se passe en Afrique n'est pas sans répercussions sur ce qui se passe en Grèce ou en Asie. Tout est imbriqué et entrelacé. Polybe vit une première globalisation. Mais comment construire un récit à même de rendre compte de cette unification du monde sans le réduire à une simple juxtaposition de récits différents (c'est là, pour lui, le défaut majeur des autres histoires) ? Il faut un fil et un moteur. Le moyen qu'a trouvé Polybe pour résoudre ce problème, c'est de se servir d'Aristote pour attribuer à l'histoire tout ce qu'Aristote lui contestait dans la *Poétique*. Ainsi, il donne à l'histoire la capacité d'être une tragédie, et qui plus est une tragédie vraie, et il n'hésite pas en plus à la qualifier d*'épistêmê*, de science. Elle a donc un accès au général, ce que lui refusait Aristote qui la cantonnait du côté du particulier. Polybe ne fait pas dans le détail. Tel est le cadre théorique dans lequel se déploient ses *Histoires*.

Dans les modalités, un autre problème se pose. Polybe souligne que, de fait, il n'y a rien de mieux que l'autopsie et que l'historien se doit de voir par lui-même, d'aller sur les champs de bataille. Mais comment concilier cette exigence de l'autopsie avec la volonté de saisir le théâtre du monde dans son ensemble ? C'est là qu'il fait intervenir l'idée de *sunopsis*, de vision d'ensemble, vision qui est celle de la Fortune, étant entendu que la Fortune est cette puissance qui, depuis la victoire des Romains sur les Carthaginois, a fait pencher toutes les affaires du monde dans la même direction, les faisant tendre vers la même fin (*telos*).

On retrouve ici le problème de la position de l'historien : Polybe s'octroie une position analogue à celle de la Fortune, d'où la possibilité de cette *sunopsis*. Il retrouve là quelque chose de la vision de Zeus, telle qu'elle existait dans l'épopée, et telle que l'aède pouvait en bénéficier grâce à la médiation de la Muse. Polybe ne prétend pas être « inspiré » par la Fortune, mais le lien qui les unit n'est pas sans analogie avec celui qui existait jadis entre l'aède et la Muse.

Vous parlez parfois des Histoires *de Polybe comme de la première histoire universelle. Il entend en effet, contre Aristote, démontrer que l'histoire peut relever du général.*

Pour Aristote, l'histoire n'a pas accès au général, son domaine est celui du particulier avant tout. En un mot, l'histoire ne parle pas de tel type d'homme, mais vous dira ce qu'Alcibiade ou tel autre a enduré. Le général obéit dans ce cadre aristotélicien aux critères du possible et du nécessaire, catégories qui ne valent pas pour l'histoire, laquelle se meut au niveau de ce qui arrive le plus souvent. Si tout ce qui arrive est possible, le possible excède, lui, le champ de ce qui s'est effectivement passé, voilà qui circonscrit le domaine de l'histoire. Polybe reprend cette question, mais opère un déplacement très net. Il donne au général selon Aristote (*katholou*) un sens géographique, spatial (*katholicon*) : l'histoire relève du général parce qu'elle est mondiale. Autrement dit, l'opposition n'est plus tant particulier/général que local/mondial. Mais Polybe ne se pose pas toutes ces questions de manière abstraite : il opère ce passage de la logique d'Aristote à une signification moins précise et simplement spatiale. L'histoire doit passer du local au mondial, pour ce faire, il faut un point de vue adéquat : c'est la *sunopsis*. Une des difficultés est de transposer cette *sunopsis* dans la manière d'écrire. Polybe doit trouver un moyen de construire un récit qui, inévitablement dans la succession et la diachronie, soit cependant un analogue de cette vision d'ensemble. D'où l'idée de procéder toujours, dans la suite chronologique du récit, en reprenant la même disposition géographique : olympiade après olympiade, année après année, le récit passe en revue, dans le même ordre, les différents théâtres d'opérations (l'Italie, l'Espagne, l'Afrique, la Grèce, l'Asie et l'Égypte), afin de créer discursivement un analogue de cette vision d'ensemble et simultanée, qui est celle de la Fortune.

À l'égard de la tradition historique romaine, Polybe représente également une rupture majeure, non ?

En effet, les Romains ont abordé cette histoire de manière différente. Celui qu'on peut mettre en face de Polybe, même s'il vient plus d'un siècle plus tard, c'est Tite-Live, qui incarne la vision romaine de l'histoire. Or son histoire est vraiment une histoire locale : l'histoire vue par Rome, depuis Rome et pour Rome. Certes on se déplace avec l'expansion romaine, mais les autres ne sont là que parce qu'ils attaquent les Romains ou que les Romains les attaquent. Nul souci de voir les deux côtés, exigence qui faisait, dès le départ, partie du projet de la grande historiographie grecque –

même si la Grèce a, par ailleurs, toute une tradition d'histoires locales (à commencer par les *Histoires d'Athènes*). Pour Rome, il n'y a qu'un côté, le sien. L'histoire est romanocentrée.

Vous opérez parfois un rapprochement entre Polybe et Fernand Braudel.

Ils ont non seulement eu l'un et l'autre la volonté d'écrire l'histoire de la Méditerranée, mais on peut les placer aux deux extrémités de cette histoire. Polybe s'attache à saisir l'unification de cet espace par la puissance romaine, la constitution de ce monde nouveau du *mare nostrum*, tandis que Braudel, en se centrant sur la Méditerranée à l'époque de Philippe II, observe le déplacement du centre de gravité de l'histoire de la Méditerranée vers l'Atlantique. Un long cycle s'achève.

Par ailleurs, ne trouve-t-on pas chez Polybe une dimension de réflexion politique ?

Une scène, qui se trouve à la fin des *Histoires*, a beaucoup marqué les commentateurs en ce sens. Nous sommes en 146, Scipion l'Africain vient de prendre Carthage qui est en flammes. Polybe se trouve à ses côtés. Scipion se met à pleurer et, en homme qui connaît ses classiques, il aurait eu cette formule, qui nous renvoie à Homère et à l'incendie de Troie :

> Un jour viendra où elle périra, la sainte Ilion,
> Et, avec elle, Priam et le peuple de Priam à la bonne lance.

Par ce raccourci, c'est toute l'histoire de la Méditerranée qui défile : Homère et l'incendie de Troie, mais aussi Virgile, avec sa défense et illustration, dans l'*Énéide*, de Rome comme la refondation de Troie. La revanche des vaincus sur les vainqueurs. Or, cette nouvelle Ilion, suggère Polybe, il arrivera un jour où, à son tour, elle périra. Au fil des siècles, cette évocation de Scipion pleurant devant les ruines de Carthage a scandé à peu près toutes les évocations impériales. Polybe peut ainsi être invoqué comme celui qui a médité sur l'inéluctable chute des empires. Au moment même où il apparaît, tout empire porte déjà avec lui une vision de sa fin.

Faisons un nouveau bond dans le temps, du II^e^ siècle avant Jésus-Christ au II^e^ siècle après : vous avez aussi dirigé une édition des Vies parallèles *de Plutarque, texte dont vous dites à la fois qu'il récapitule l'histoire de la Grèce et de Rome, mais aussi qu'il a durablement fixé la manière d'écrire et de raconter cette histoire. Quelle est la spécificité de l'apport de Plutarque ?*

Le cadre a beaucoup changé : si pour Polybe la domination romaine était une surprise qu'il fallait chercher à comprendre, à l'époque de Plutarque, et même si les cités grecques demeurent des foyers actifs, on n'imagine même plus ce qu'a pu être le monde d'avant. Tout à fait à l'aise dans cet univers, Plutarque estime néanmoins que les Grecs y ont un rôle important à jouer, conviction qui est au principe de la construction des *Vies parallèles*. Il n'est pas le premier à écrire des vies, mais son idée d'apparier un Grec et un Romain est un coup de génie. En constituant ces couples, il place *ipso facto* Grecs et Romains sur le même plan : leurs références sont partagées et leurs valeurs communes. Les exemples tirés de chacune de ces vies valent pour les uns comme pour les autres. Il apparie deux hommes illustres – Périclès et Fabius Maximus, Alexandre et César, Démosthène et Cicéron… –, parce qu'il pense que toute une série d'éléments les réunit, puis, à l'intérieur même du couple constitué, il peut noter ce qui les différencie : l'un était plus courageux ou meilleur capitaine que l'autre, etc.

Il s'agit d'une forme d'histoire, avec un cahier des charges spécifique. Plutarque précise que, de la vie d'Alexandre ou de César, par exemple, il ne retient pas tout, mais en priorité les *séméia*, c'est-à-dire des signes (manières d'être, gestes, habitudes, propos) qui sont révélateurs de ce qu'est vraiment tel ou tel personnage fameux. Hérodote voulait « signifier » (*semainein*), Plutarque, plus modestement, se contente de choisir des *semeia*, des signes, dont il estime qu'ils sont significatifs.

Il conçoit l'histoire comme une philosophie morale, et donc pleinement comme une maîtresse de vie : l'histoire qui fournit des exemples à imiter, selon la formule de Cicéron. Polybe énonçait déjà ce principe de l'*historia magistra vitae* : « La véritable éducation et le véritable entraînement aux actions politiques, c'est l'instruction que donne l'histoire, et que le maître le plus évident et le seul qui donne la capacité de supporter avec noblesse les retournements du sort, c'est le rappel des malheurs d'autrui » (Polybe, 1, 1,

2, trad. Michel Casevitz). Voilà une définition particulièrement claire, qu'il donne, de plus, comme relevant du bien connu. Lui qui est toujours prompt à s'attribuer des mérites ne revendique pas la paternité de cette conception de l'utilité de l'histoire.

Cette compréhension de l'histoire comme maîtresse de vie a été très présente dans l'histoire occidentale : c'est toujours cette justification qui a été donnée aux récits historiques. Elle correspond à des sociétés dans lesquelles le passé est la catégorie dominante, celle d'où provient l'intelligibilité, de sorte que, pour saisir l'action qui se fait aujourd'hui, on doit regarder d'abord vers le passé. Ces exemples sont censés vous permettre de savoir quoi faire ; et, si ce sont de grands exemples, alors ils incitent à tout un travail de soi sur soi. C'est là l'une des intentions avouées de Plutarque : ces bonnes fréquentations seront bénéfiques, à force de les côtoyer on pourra espérer se rapprocher de ces modèles.

En outre, Plutarque, édité, traduit, lu dans les collèges, a façonné le regard porté sur la Grèce et sur Rome. Ses choix, sa vision d'une Grèce classique, l'idée que la liberté grecque avait expiré à Chéronée (dans la défaite d'Athènes face à Philippe de Macédoine), ses tableaux de l'histoire ancienne de Rome, tout cela a nourri notre vision de l'Antiquité. Montaigne n'a cessé de le lire et de le relire (dans la traduction d'Amyot), Rousseau en était tout plein. Tolstoï, en revanche, s'en méfiait. La guerre de 1914 lui portera un coup fatal : c'en est fini des héros à la Plutarque. La guerre est en réalité beaucoup plus cruelle, et les chefs militaires sont plus des badernes que des héros.

À partir de quel moment ce modèle de l'historia magistra perd-il de sa pertinence ?

Les *Essais* de Montaigne m'apparaissent comme un repère assez net. Au départ, Montaigne se situe tout à fait dans la perspective de Plutarque : les *Essais*, c'est d'abord se fabriquer un Plutarque à son usage personnel, une sorte de cahier de notes, un recueil d'exemples à méditer et à imiter. Puis vient le temps suivant, la découverte que cet amas d'exemples est par trop contradictoire, que l'un dit une chose, l'autre une autre. D'où l'idée, finalement, d'être à soi-même son propre Plutarque, en faisant l'essai continué de soi-même. Cela ne revient pas à abandonner Plutarque, mais on saisit nettement chez Montaigne, alors que les temps sont particulièrement

troublés (avec les guerres de Religion et l'ébranlement, dont les ondes n'en finissent pas de se propager, produit par la découverte du Nouveau Monde), une mise en question du modèle de l'*historia magistra*. Il en a fait loyalement l'essai et doit conclure qu'elle ne peut apporter ce qu'elle était censée apporter. Il faut donc autre chose.

Bien sûr, ce n'est pas la fin, du jour au lendemain, de ce modèle d'histoire. Il sera repris encore, devenant progressivement un éloge convenu du passé, sans que la croyance en son efficacité soit tout à fait assurée. Montaigne est néanmoins intéressant parce qu'il donne à voir ce double mouvement : il fait tout ce qu'il faut pour se fabriquer son propre Plutarque, et constate que cela ne fonctionne plus. Il a commencé par vouloir être un nouveau Plutarque, et il a dû devenir Montaigne.

Plus largement, c'est avec la transformation de l'expérience du temps que l'*historia magistra* se vide peu à peu de sa force : dès lors que le passé ne domine plus, la vieille thématique des leçons de l'histoire perd de sa pertinence. Pourquoi prendre exemple sur le passé puisque ce qui est déjà advenu ne se reproduira pas ? L'événement est neuf. Si l'imprévu a toujours été là, on entre désormais dans l'inédit.

Le parallèle et l'imitation ne peuvent donc plus occuper le rôle de guide ?

Chez Plutarque, le parallèle présuppose que les deux éléments appartiennent au même univers et que chacun des éléments soit homologue à l'autre. Une de ses formes ultérieures a été le parallèle entre les Anciens et les Modernes, où longtemps les premiers ont été les modèles des seconds. Jusqu'à ce qu'au XVII^{e} siècle, les Modernes se rebiffent de plus en plus contre cette acception du parallèle toujours en faveur des Anciens. La publication, à partir de 1688, du *Parallèle des Anciens et des Modernes*, de Charles Perrault, marque l'assaut final. De façon paradoxale, le livre s'appelle *Parallèle*, mais l'objet de la démonstration est de prouver qu'il n'y en a plus. En effet, le parallèle était réglé par le rapport d'imitation, or Perrault montre que les Modernes sont bien supérieurs, sur la plupart des plans, aux Anciens. Dans ce moment fort de la querelle, qui correspond aussi à celui de l'absolutisme louis-quatorzien, le rapport est même inversé : c'est le souverain moderne qui devient modèle. Ce n'est, en effet, plus Auguste qui est le modèle de Louis XIV, mais Louis celui d'Auguste.

Ensuite, le temps devient lui-même acteur. La distance séparant Anciens et Modernes n'est plus seulement une distance dans le temps, mais devient une distance *de* temps. Qualitativement, le temps des uns n'est plus celui des autres : toute tentative de parallèle devient vaine. Dès lors, l'instrument sera moins le parallèle que la comparaison, qui va permettre de marquer les différences entre Anciens et Modernes, entre Sauvages et civilisés, entre primitifs et évolués, etc.

Cette émergence d'un temps acteur n'est-elle pas le point qui sépare et relie vos domaines de questionnement ? Elle marque une coupure entre le monde ancien et le monde moderne, et transforme la manière de faire et de penser l'histoire…

Oui, c'est une des raisons qui m'ont conduit à laisser un peu derrière moi l'Antiquité. Pour le questionnaire que j'essayais de construire, autour du temps et de l'histoire, il me fallait reconnaître et franchir ce seuil. Fustel, qui avait eu un pied d'un côté et l'autre de l'autre, qui avait été sensible à cette différence du temps ou des temps entre la cité antique et la politique moderne, a pu faire office de passeur.

Vos différents travaux sur les historiens grecs, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, correspondent, étonnamment, à un moment où vous vous tournez de plus en plus vers le contemporain. Comment expliquez-vous cet apparent hiatus ?

Est-ce si étonnant ? Il faut faire sa part à l'inertie. J'étais identifié comme un historien de l'Antiquité, et donc les demandes, notamment éditoriales, allaient dans ce sens. Bien peu étaient au courant ou se souciaient de ce déplacement vers le contemporain. Depuis lors, il est vrai que la présence de l'Antiquité est moins visible dans mes travaux. Mais autant j'aurais eu du mal à rester exclusivement dans l'Antiquité, autant m'en passer complètement n'aurait pas de sens. Quand je parle d'historiographie moderne, il y a toujours à l'arrière-plan cette dimension d'historiographie ancienne, et inversement. Ma façon de concevoir l'historiographie et le travail intellectuel est profondément liée à cette idée d'une historiographie ancienne et moderne : l'une et l'autre, entre l'une et l'autre, de l'une à l'autre, c'est là un des ressorts de mon questionnaire.

C’est peut-être une autre façon de reformuler cette vieille exigence, sensible chez Hérodote et Thucydide : voir des deux côtés, et n’appartenir ni à l’un ni à l’autre.

Si ces recherches sur l’historiographie antique s’inscrivent dans le prolongement de votre réflexion sur Hérodote en tant que « père de l’histoire », l’autre dimension de votre thèse, la thématique de l’altérité, continue aussi de vous interroger. Peut-on lire ainsi Mémoire d’Ulysse (1996), qui développe, dans la longue durée, un questionnement des figures de voyageurs et de la notion de frontière dans l’Antiquité ?

Oui, *Mémoire d’Ulysse* était la poursuite, au-delà d’Hérodote (qui en a été le point de départ), de cette interrogation. J’y prolonge la question du rapport des Grecs aux autres, du regard des Grecs sur les autres et des autres sur les Grecs (mais toujours vus par les Grecs) jusqu’à Rome, avec quelques excursions vers certains usages modernes. Le fil conducteur est la notion de frontière, conçue précisément comme un espace d’entre-deux, intermédiaire, qui sépare et réunit en même temps. C’est là toute l’ambivalence de la frontière : elle pose certes une séparation, mais, par là même, elle induit des échanges entre les deux côtés, plus ou moins contrôlés, encouragés ou prohibés selon les cas. Ce qui m’a intéressé, en partant d’Ulysse, ce sont les personnages qui vont d’un côté et de l’autre, ou sont entre les deux côtés, et parfois se perdent.

Ulysse me paraissait particulièrement emblématique puisque, par son parcours lui-même, si long et qui l’amène à pénétrer dans des espaces si différents, il faisait comme un inventaire des grands partages posés par la culture grecque : entre les hommes et les dieux, entre les humains et les animaux, entre les Sauvages et les civilisés, entre le monde des « hommes mangeurs de pain » pratiquant le sacrifice, avec un ordre politique stable, et des espaces où rien ne va plus, qui ne sont que désordre et anomie, comme Ithaque en son absence.

Avec toutefois ce paradoxe central qui tient à ce qu’Ulysse, le « voyageur », ne pense qu’au retour et n’est pas du tout curieux des autres, des espaces qu’il traverse ?

On a fait assez vite d'Ulysse le saint patron des voyageurs, des historiens, des géographes, des ethnologues, bref des curieux. Or, chez Homère, ce n'est pas du tout le cas. Il n'a en effet aucune curiosité du monde, contrairement au magnifique portrait qu'en donne Dante, pour lequel Ulysse s'embarque parce qu'il veut devenir « expert du monde ». En fait, Ulysse ne veut que rentrer chez lui, et il vit toutes les escales comme des retards, des *digressions* (au sens propre) par rapport à son objectif. Une fois seulement, lorsqu'il arrive chez les Cyclopes, alors que ses compagnons l'incitent à repartir, il dit vouloir voir ce qui se passe. Mal lui en prend puisqu'une bonne partie de ses compagnons finit par servir de petit déjeuner à Polyphème !

On touche là à ce qui est comme le foyer de mon livre, même si je ne développe pas longuement le point : cette épopée, tendue tout entière vers le retour, et qui occupe une place majeure dans la tradition occidentale, ne dit-elle pas quelque chose du rapport que les Achéens, puis les Grecs, ont entretenu avec les lieux étrangers et les gens qui n'étaient pas eux ? Au fond, ils n'ont pas envie de voir : d'où cette interprétation, soutenue par Emmanuel Lévinas, de l'*Odyssée* comme image annonciatrice de ce qu'il appelle la « métaphysique occidentale », de cette fermeture sur le même, de ce bouclage sur soi. Lévinas parle évidemment à partir d'un autre texte, le massif biblique. On a donc là une polarité entre ces deux ensembles fondateurs de toute la littérature occidentale.

Le rapport que les Grecs entretiennent avec l'Égypte, sur la longue durée, n'est-il pas un des indicateurs les plus nets des transformations de cette problématique de l'identité ?

Le sort fait aux Égyptiens, au fil des siècles, est en effet représentatif du changement dans la manière dont les Grecs se perçoivent eux-mêmes et perçoivent ce qui n'est pas eux. Hérodote, qui leur consacre tout un livre, est frappé par leur ancienneté : cette immensité du temps, documentée très précisément par une succession de personnages humains. Les Grecs apparaissent dès lors comme ridiculement jeunes, récents. Hérodote n'a aucune difficulté à considérer qu'il y a des temps différents, que les Égyptiens sont dans un temps qui remonte très loin, les Grecs beaucoup moins, et les Scythes, eux, sont nés de la veille. Pour lui, l'Égypte est aussi le lieu d'origine d'un certain nombre de traits culturels qui ont marqué la

Grèce, notamment les noms des dieux. Il n'a aucune difficulté à le reconnaître, et il n'en demeure pas moins que les Égyptiens sont des barbares, puisqu'ils ne vivent pas en cité. Hérodote traduit un moment d'assurance de l'identité grecque, quand s'élargit et se renforce le cadre général fixé par Homère.

Peu après, au tournant des V^e^ et IV^e^ siècles, marqué par la fin de la guerre du Péloponnèse et la défaite d'Athènes, s'installe une période de doute. Les intellectuels – les seuls Grecs qui nous soient un peu plus accessibles – commencent à se poser des questions sur ce que c'est qu'être Grec, et regardent d'un œil différent les non-Grecs : non seulement les Égyptiens, mais aussi certaines peuplades du Nord, comme les Scythes, qui deviennent alors une figure du « bon Sauvage ». Certains se mettent à jouer avec l'idée que la *sophia* n'est pas proprement grecque, ou que celle des Égyptiens, voire des Scythes, très proches de la nature, est supérieure à la *sophia* grecque. Cela traduit bien une interrogation, une inquiétude, mais les Grecs gardent, néanmoins, la maîtrise du jeu : on acclimate, on hellénise ces savoirs non grecs. C'est par exemple le thème, très important dans la tradition philosophique, du voyage en Égypte de Platon ; c'est encore la figure du voyageur scythe Anacharsis, qui devient une sorte de modèle du philosophe, en particulier dans la tradition cynique. Dès lors, le prêtre égyptien ou Anacharsis peuvent venir faire la leçon aux Grecs, mais, bien entendu, en grec (ce qui est une manière, pour les auteurs grecs, de retomber sur leurs pieds).

Une nouvelle mise en question, plus sérieuse et plus durable, intervient ensuite au II^e^ siècle avec la victoire des Romains, dont on ne peut plus dire qu'ils sont de simples barbares. Polybe l'a affrontée.

Ce questionnement sur la frontière et l'identité ne répond-il pas aussi à une forme de sollicitation du contemporain ? Nous sommes alors, de fait, dans les grandes années de la thématique de l'identité, avec la disparition des frontières, etc.

Cette réflexion sur les frontières culturelles est bien en lien avec les thèmes dont on débattait alors. Mais, attention ! on était plus intéressé par l'altérité que préoccupé par l'identité. Ou alors l'identité par les marges : les fous, les exclus, les laissés-pour-compte. Bientôt, ce sera l'inverse. Le cas

grec constitue un dossier qui peut donner à réfléchir. Mon objectif n'était pas d'en faire une lecture à usage immédiat, en prise directe avec des questionnements contemporains, mais de souligner que le thème du rapport entre les cultures, des échanges, des écarts et des conflits, gagnait à être mis en perspective. On pouvait voir comment les Grecs y avaient répondu, de différentes façons et dans la longue durée de leur histoire.

Ce qui vous permet notamment de relier l'Antiquité et le contemporain, de voyager de l'un à l'autre, c'est l'étude des usages de l'Antiquité…

La question des usages de l'Antiquité s'est développée dans les années 1980-1990, notamment, pour ce qui concerne la France, avec l'étude pionnière de Nicole Loraux et Pierre Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise, 1750-1850 » (1979). Prendre en compte les usages, c'est d'abord une proposition méthodologique : des personnages (Périclès ou Clisthène), des problèmes (l'esclavage), des textes (Platon ou Homère) ne peuvent être cernés en faisant abstraction de tout ce qui nous sépare d'eux. Il n'y a pas d'accès direct. Contre toute illusion d'immédiateté, il s'agit d'être conscient que tout ce qu'on a écrit sur Périclès, par exemple, fait partie de Périclès. Par conséquent, pour saisir cette figure, il faut traverser une succession de couches avant d'arriver au « noyau », tout en sachant que ce noyau lui-même n'est jamais pur. Ensuite, tous ces usages, qui ont eu cours au fil des siècles, sont intéressants aussi en eux-mêmes car ils permettent de saisir les enjeux successifs dont ont fait l'objet ces livres, ces personnages, ces problèmes. Ils ont été inscrits dans des luttes, violentes parfois, des controverses, des conflits d'interprétations, et ont donné lieu à des appropriations multiples. Ainsi, le sort réservé à Périclès est révélateur des différentes manières d'envisager les forces et les faiblesses de la démocratie : de quoi son éloge d'Athènes (écrit, de surcroît, par Thucydide), lu et médité aussi bien par Hannah Arendt que par Cornelius Castoriadis, était-il, en fin de compte, l'éloge ? De la démocratie, de quelle acception de la démocratie ? Aborder tout l'arc de ces usages rend le travail de l'historien de l'Antiquité plus compliqué, mais l'enrichit aussi considérablement.

Du même coup aussi, l'intelligibilité de l'Antiquité n'engage-t-elle pas que l'Antiquité, mais l'histoire occidentale dans son ensemble ?

Oui, cette façon de concevoir le travail de l'historien de l'Antiquité était également une réponse à des questions de plus en plus récurrentes : pourquoi diable étudier encore l'Antiquité ? Quelle pertinence ce travail peut-il avoir au-delà de la simple érudition ? S'intéresser aux usages c'est montrer que toute l'histoire de la culture occidentale s'est trouvée impliquée dans l'histoire ancienne, qu'elle en est sortie, comme l'histoire est sortie de l'épopée, pour reprendre la formule utilisée plus haut.

Précisément, votre engagement dans les choses antiques est contemporain d'un déclin de la culture classique, dont l'utilité est ouvertement contestée. Pour le dire de manière un peu abrupte : que perd-on, selon vous, à se détourner ainsi de l'Antiquité ?

On ne se détourne pas que de l'Antiquité aujourd'hui… Est-ce qu'on perd néanmoins quelque chose de spécifique ? D'abord, la culture antique, je viens de le rappeler, a été constitutive de ce que nous avons fini par appeler la culture européenne. L'oublier, c'est se priver d'une bonne part de l'intelligibilité, non seulement de l'histoire, mais, plus encore, de la façon dont nos prédécesseurs sont arrivés à formuler leurs propres questions et leurs propres positions : c'est en méditant des textes, en reprenant des pratiques, en adoptant des règles – venus du monde classique et de celui de la Bible – que se sont construits, peu à peu, les savoirs de l'Europe, ce qui veut dire aussi des institutions, qui ne sont pas franchement négligeables, comme l'Église ou l'État.

On pourrait rétorquer que l'on s'en est aperçu depuis longtemps, et qu'il n'est donc nul besoin de continuer à s'en occuper, mais, chacun sait aussi que, avec le temps, les questions, les façons de les poser, se modifient et se renouvellent. C'est précisément ce à quoi sert une culture : faire l'essai de, à l'instar de Montaigne. Se priver de la possibilité de faire l'essai de nos propres questions, à partir de cette masse de savoirs accumulée pendant des siècles, c'est à la fois réducteur, périlleux. Et très arrogant.

De plus, dès lors que nous ne nous considérons pas comme installés dans un présent perpétuel, ou bornés par un horizon indépassable, nous avons une responsabilité de transmission. Cet ensemble hétéroclite et hétérogène, qui a fini par s'appeler la culture occidentale, a été transmis, repris, déformé depuis ses premières formulations. Beaucoup a été

supprimé, raturé, on en a perdu plus encore, mais il y a, malgré tout, une transmission qui s'est faite. Prévoir une transmission est un autre trait constitutif de toute culture. Pour ce qui concerne les études anciennes, nous devons être à même de transmettre à ceux qui viendront après nous, non pas la façon d'utiliser ces corpus, ces textes, ces gloses, ces commentaires, ces inscriptions, ces objets, ces ruines, ces traces plus ou moins effacées, ces spéculations, mais la possibilité de poser à cet ensemble multiforme et multivoque leurs propres questions, de former ce que j'appelle leur propre geste à l'égard de cette immense réserve potentielle. Pour qu'ils puissent le faire, s'ils viennent à le faire, il importe que nous leur en donnions les moyens, et donc que nous transmettions la possibilité d'une effectuation, qui, encore une fois, ne pourra être que la leur.

Se placer dans la perspective de la transmission c'est accepter clairement notre finitude, c'est savoir qu'il y a eu un avant nous et qu'il y aura un après nous. Décréter sur le mode de l'évidence, au nom du bon sens et du réalisme, que tout cela est bien beau mais ne sert à rien, qu'il y a des choses autrement urgentes à apprendre dans le monde tel qu'il va, c'est, je crois, une forme de cécité et une manifestation d'*hubris*. Soit une incapacité à voir au-delà du présent.

5
Sur la frontière entre anthropologie et histoire

Le premier aboutissement de vos recherches sur le temps, c'est la publication de Régimes d'historicité *(2003), livre qui a marqué, ne serait-ce que par sa large réception, une inflexion notable dans votre trajectoire intellectuelle. Avez-vous envisagé ce livre comme un bilan, une mise à l'épreuve, un nouveau commencement ?*

Probablement tout cela en même temps. Le moment décisif, je l'ai déjà évoqué, a été le séjour à Berlin au début des années 1990, où j'ai pris conscience que la notion de régime d'historicité, d'abord envisagée à partir de et pour l'anthropologie, pouvait servir pour interroger l'époque contemporaine. Cette notion, qui désigne les modes d'articulation des catégories du passé, du présent et du futur, permettait ainsi de réunir les Maoris, les promenades dans Berlin et le programme des *Lieux de mémoire*. Le régime d'historicité faisait communiquer des questions dont je m'apercevais peu à peu qu'elles se structuraient de façon analogue, même si elles portaient sur des objets différents, des lieux différents, et correspondaient à différents états de ma réflexion. Le volume collectif *Les Usages politiques du passé* (2001), que Jacques Revel m'a généreusement proposé de diriger avec lui, a marqué une étape, car il m'a obligé à me saisir directement de la conjoncture et de ce qui était en train de se passer dans la discipline : à risquer un diagnostic sur la conjoncture historiographique.

Pourquoi Régimes d'historicité, *pourquoi ce titre, un peu abrupt à première vue ?*

Le titre s'est imposé. La notion de régime d'historicité est venue désigner la manière dont je parlais des rapports au temps, et je ne voyais pas comment le dire mieux ou autrement. La question était plutôt de savoir si l'éditeur accepterait l'inconvénient d'avoir un titre que les gens ne comprennent pas spontanément : d'où l'idée de lui ajouter un sous-titre, *Présentisme et expériences du temps*, qui, sans être transparent lui non plus, était tout de même moins barbare que *Régimes d'historicité*. Certains auraient préféré « régimes de temporalité » ou « formes de temporalité », qui leur paraissaient des appellations plus claires ou plus maniables. Je suis très reconnaissant à mon éditeur d'alors, Maurice Olender, d'avoir accepté ce titre et d'en avoir fait la marque du livre. Mais des trois termes, « régimes d'historicité », « présentisme » et « expériences du temps », c'est celui de « présentisme » qui l'a emporté et qui a été le plus repris.

Pourquoi ce choix du terme « historicité », plutôt que « temporalité », par exemple ?

Ce choix peut introduire quelque confusion, parce que le terme « historicité » est peu usité et qu'il convoque des références philosophiques, en particulier Hegel et Heidegger. Sans entrer dans des débats philosophiques sur l'historicité (*Geschichtlichkeit*), la scène qui, pour moi, a tout déclenché est celle qui, dans l'*Odyssée*, met face à face Ulysse et le barde des Phéaciens, Démodocos. À ce dernier, il demande de chanter pour lui l'épisode du cheval de bois, soit la prise de Troie, et son triomphe à lui, Ulysse. Tandis que l'aède chante avec beaucoup de précision ce qui s'est passé, Ulysse commence à pleurer. Ma lecture de ce passage, mis en valeur par le poète lui-même, c'est qu'Ulysse se trouve soudainement confronté à celui qu'il était dix ans auparavant, et avec lequel la distance s'est tellement creusée qu'il ne peut pas relier le pauvre type d'aujourd'hui, qui a perdu jusqu'à son nom, et le héros glorieux qu'il était. Cet instant représente la prise de conscience d'une irrémédiable distance de soi à soi, que j'appelle *historicité*. Ulysse ne dispose ni des mots ni des catégories qui lui permettraient de maîtriser la situation, c'est-à-dire d'appréhender le passé comme tel et de se reconnaître, en disant : « C'était moi, c'est moi ».

Une fois traversée cette ultime épreuve que, par sa demande à l'aède, il s'est infligée à lui-même, il peut dire à nouveau : « Je suis Ulysse. » À partir de là, tout le mouvement du poème devient le récit qui relie l'homme qu'il était à celui qu'il est aujourd'hui. Cet ensemble d'histoires, qu'on appelle les « récits chez Alcinoos », bouche les trous entre le départ de Troie et l'arrivée chez les Phéaciens. Ulysse-Personne redevient Ulysse, le pilleur de Troie et, bientôt, le roi d'Ithaque. Sont, ici, éclairantes les analyses de Ricœur sur l'identité narrative : cette identité n'est nullement une identité *idem*, substantielle, mais une identité *ipse*, qui se saisit à travers et dans le cours du récit. Finalement, quand le récit s'achève, tout le monde s'endort, et Ulysse, qui a dit son histoire et recouvré son identité, peut, enfin, rentrer à Ithaque sur les vaisseaux magiques des Phéaciens.

Je désigne donc par « historicité » cette expérience fondamentale de non-coïncidence de soi avec soi, qui est autre chose que la banale constatation du temps qui a passé. C'est cette non-coïncidence fondamentale, existentielle, qui saisit Ulysse, et parce qu'il n'a pas à sa disposition un concept de passé, immédiatement mobilisable, lui permettant de faire ce pont entre ce qu'il était et ce qu'il est, il se met à pleurer. Les pleurs sont là pour les mots qu'il n'a pas.

« Historicité » est partie de là. Et l'*Odyssée* montre d'emblée qu'il est possible ou légitime de parler de régime d'historicité pour caractériser des temps antérieurs à l'élaboration philosophique de la notion. Pour certains, en effet, on ne pourrait parler d'historicité pour des périodes précédant le moment où Hegel a apposé son sceau sur la notion. Or, au sens où j'essaie de l'indiquer, on peut introduire cette réflexion sur le régime d'historicité avant même que la notion philosophique moderne d'historicité, qui est à mettre en rapport avec l'émergence du temps et du concept d'histoire modernes, soit conceptualisée.

Qu'en est-il du second terme, « régime » ?

Je crois qu'il faut le prendre dans sa polysémie. C'est un choix délibéré, puisque « régime » évoque plusieurs registres. Il y a d'abord le régime au sens médical, qui désigne les différents éléments du genre de vie : en ce sens, un régime est toujours composite. Il y a aussi un sens politique : les régimes politiques, et plus précisément, dans le monde ancien, cette idée du régime comme mélange, avec la thématique de la constitution mixte,

évoquée par exemple dans la réflexion sur les régimes politiques chez Polybe. Là encore, le mélange, la mixité, les différentes strates font le régime. Enfin, il y a le sens mécanique, le régime d'un moteur : haut régime, bas régime, régime de croisière, surrégime, en fonction de la vitesse à laquelle tourne le moteur.

Pour moi, un régime d'historicité participe de tout cela. C'est donc tout sauf une notion statique, et on ne saute pas, d'un coup d'un seul, d'un régime dans un autre. Quel qu'il soit, le régime est un composé d'éléments multiples, parmi lesquels l'un des composants, dans certaines circonstances, à certains moments, dans certains lieux, se trouve l'emporter sur les autres. Si l'on considère le régime d'historicité comme un mixte, on voit tout de suite qu'un régime n'est jamais pur. Et d'abord, je l'ai dit maintes fois, un régime d'historicité, cela n'existe pas en tant que tel, c'est un artefact. Vous ne vous levez pas le matin, en vous demandant, voyons, dans quel régime d'historicité suis-je ? Par exemple, parler de régime moderne d'historicité, cela veut dire que le futur est perçu, par certains et à un moment donné, comme la catégorie rectrice, celle qui donne le *la* ; il n'empêche que d'autres, au même moment, revendiqueront au contraire la catégorie du passé : ne serait-ce que pour s'opposer aux tenants du futur. Voyez par exemple les conflits qui ont éclaté sous la Restauration : pour revenir en 1814, Louis XVIII doit accepter la Charte constitutionnelle, mais il prétend qu'il l'« octroie » et la date de la dix-neuvième année de son règne, réinventant ainsi une continuité et une fidélité au passé, par-delà et au travers de la Révolution. Un régime est toujours le produit d'un équilibre précaire, continuellement remis en question, disputé et à réinterroger. Mais il faut tout de même disposer d'instruments à même d'apporter un surcroît d'intelligibilité sur ce qui se passe dans une société : aussi bien hier qu'aujourd'hui.

Régimes d'historicité n'est-il pas aussi l'affirmation d'une manière de faire de l'histoire, d'abord parce que le volume s'apparente à une traversée avec des escales, ensuite parce que vous vous intéressez avant tout aux moments de brèche, de rupture ?

La dimension maritime est très nette parce que les espaces et les temps que le livre met en rapport sont, eux-mêmes, très distants les uns des autres. On va du Pacifique à Berlin, d'Ulysse à Pierre Nora, de l'histoire de France

à saint Augustin. Cela ne peut être qu'une traversée de lieux et de temps, avec des escales. C'est plus net dans ce livre pour cette raison, c'est aussi plus explicite parce que je m'autorise à le dire. *Mémoires d'Ulysse* était construit sur le même schéma, et les voyages n'étaient pas si négligeables que cela, puisque l'on traversait l'Antiquité grecque et romaine, à des moments particuliers, et qu'il y avait aussi toute une part moderne, faite de digressions ou mieux d'excursions. Je ne me vois pas travailler autrement : traversées au long cours et passages resserrés, caps, promontoires, raz, là où les courants se renforcent, s'inversent, là où la mer déferle et où la navigation peut devenir périlleuse. Ce sont les moments de crise, quand l'évidence du temps qui avait cours se fissure ou se brise, quand les contemporains, ballottés par les difficultés, cherchent des repères et un passage.

La première étape de cette traversée c'est Hawaï, où a travaillé Marshall Sahlins. De fait, elle est première aussi chronologiquement puisque c'est à l'occasion d'une note critique sur une conférence de cet anthropologue, publiée dans les Annales en 1983, que vous avez proposé la notion de régime d'historicité. Quelle place occupe-t-il dans votre réflexion ?

Une place importante, à côté de Lévi-Strauss. Sa lecture de l'apothéose du capitaine Cook a été pour moi une découverte. La mort de Cook à Hawaï a donné lieu à des interprétations parallèles en Angleterre et sur place. Sahlins démonte avec maestria les malentendus à l'œuvre de chaque côté et comment Cook, entrant passivement dans le rôle que les Hawaïens lui avaient réservé, devint, finalement, une source de légitimation de la chefferie hawaïenne. Par-là, il entrait dans la grande question, alors fort disputée, de la structure et de l'événement et offrait une voie pour la dépasser. On se déplaçait là sur la frontière entre anthropologie et histoire. Sahlins s'employait à prolonger Lévi-Strauss en direction de l'histoire. Mêlant enquête de terrain et dépouillement d'archives, il disposait, en outre, de tout le bagage théorique du moment, alliant marxisme, linguistique et structuralisme, mais il savait en faire un usage créatif, d'où l'humour n'était jamais absent. Il a toujours été le contraire d'un dogmatique. Ce côté mobile, agitateur, provocateur dans sa manière d'écrire, avec le sens des formules, était extrêmement stimulant.

Ainsi, l'anthropologie est décisive dans la formulation de votre interrogation sur le temps, alors même que sur cette question était pensée, peut-être à tort, une opposition frontale entre histoire et anthropologie.

Oui, je pense qu'il y a eu des malentendus, et ils ne sont pas tous « productifs » pour reprendre une notion dont se sert Sahlins. Certains figent, au contraire, la réflexion ou conduisent à des guerres de tranchées. Il est clair qu'il y a eu d'emblée toute une lecture du structuralisme et de Lévi-Strauss comme refus et négation de l'histoire. Cette critique est apparue, dès le début des années 1960, notamment chez les tenants du marxisme : le structuralisme était quasiment interprété comme une stratégie de la bourgeoisie, pour détourner de la lutte des classes. Les zélateurs du structuralisme ont aussi joué leur partie dans cet affrontement – presque ce jeu de rôles. Ces attaques et ces lectures réductrices empêchaient de voir ce qu'il pouvait y avoir de positif dans l'approche de Lévi-Strauss sur la question de l'histoire, à travers ses critiques de Sartre et ses considérations sur les régimes temporels des sociétés chaudes et des sociétés froides. Sahlins allait dans cette même direction, et il était un peu plus audible, parce qu'il avait de sérieuses références du côté du marxisme et de la linguistique. Pour ma part, il m'a fallu du temps pour comprendre que, dans l'anthropologie historique, la question qui m'intéressait le plus était celle du rapport au temps, et, de proche en proche, tout s'éclairait autrement : histoire ancienne, usages de l'Antiquité, histoire de l'histoire, temps présent.

C'est aussi avec un anthropologue, Gérard Lenclud, que vous avez écrit le premier texte sur la notion de régime d'historicité, « Les régimes d'historicité et les modèles de temporalité », en 1992, lors d'un colloque sur l'anthropologie contemporaine et l'anthropologie historique.

Oui, ma rencontre avec lui a été l'une des chances de ma vie intellectuelle. Anthropologue ayant une expérience de terrain, en Corse notamment, grand lecteur de tout, ouvert, il a bien voulu s'intéresser à ces questions. On a commencé à travailler à deux, en tâtonnant, sur un texte qui devait être un rapport pour un colloque organisé par Marcel Detienne, sous les auspices du ministère de la Recherche. Le philosophe Yves Duroux, qui

y travaillait alors, en était l'instigateur. L'historicité était un des thèmes retenus. Nous ne nous connaissions pas, n'avions pas les mêmes parcours, et, par chance, nous avons réussi à nous parler ! Cela m'a permis de comprendre, à un moment où le structuralisme avait achevé sa course la plus manifeste, la plus intense, et alors que resurgissait cette question du temps, qu'on pouvait essayer de proposer cette notion aux anthropologues d'abord – c'était le cadre du colloque –, mais aussi aux historiens. Elle n'a, faut-il le préciser, intéressé personne sur le moment. D'autant moins que Carlo Ginzburg, qui était chargé de rapporter sur notre texte, a estimé nécessaire de parler de tout autre chose.

Votre élaboration de la notion de régime d'historicité se nourrit de la lecture de l'œuvre de l'historien allemand Reinhart Koselleck. À quel moment avez-vous rencontré son œuvre et que vous a-t-elle apporté ?

C'est avec la parution en français du *Futur passé*, en 1990, que j'ai mesuré l'apport de la pensée de Koselleck. Il s'agit d'un recueil d'articles – avec les forces et les faiblesses du genre – que l'on peut prendre et reprendre, donnant à chaque fois des éclaircissements sur les questions du temps, du concept d'histoire, du rapport entre histoire et politique. En déployant sa sémantique historique, il interroge les concepts constitutifs des « temps modernes ». À commencer par l'émergence de l'Histoire comme concept collectif singulier. Cette lecture m'a beaucoup aidé à formuler des questions qui me préoccupaient déjà, mais sur lesquelles je n'étais pas encore au clair. L'acuité de ses analyses m'a permis de mieux comprendre cette grande transformation qu'a été l'instauration du temps moderne, et, par contraste, les implications temporelles de l'*historia magistra*. Avec les concepts métahistoriques de champ d'expérience (les enseignements que l'on peut tirer de ce qui s'est passé) et d'horizon d'attente (ce vers quoi on considère qu'il faut aller), il met à disposition un puissant outil interprétatif. Sa vision d'un écart se creusant entre les deux m'a semblé décisive pour appréhender le temps historique moderne. Plus cet écart se creuse, plus le temps historique moderne devient puissant et rapide. Jusqu'à cette question : arrive-t-il un moment où la tension devient si grande qu'on peut parler de rupture ou de quasi-rupture entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente ? Ce serait une manière de comprendre, dans la perspective de Koselleck, la particularité de notre rapport au temps

aujourd'hui. Or, c'est justement quelque chose qu'il ne pouvait pas faire, puisque les textes du recueil ont été écrits dans les années 1960 et 1970 : il était surtout préoccupé par l'horizon d'attente dans l'Allemagne et le monde d'après-1945.

Vous êtes revenu à différentes reprises sur l'idée que le régime d'historicité est d'abord pour vous un instrument heuristique, une sorte d'idéal-type. En même temps, vous remarquez aussi que le temps est un « ordre impérieux », contraignant. Comment concilier ces deux idées ?

Si un régime d'historicité, je le répète, n'existe pas en tant que tel, il y a néanmoins un ou des ordres du temps. À certains moments, dans une société prédomine une expérience partagée du temps : à cet ordre, à la fois injonction et ordonnancement, il est difficile d'échapper. Depuis sa naissance, la progressive socialisation de l'individu est un apprentissage de l'ordre du temps. Ensuite, on peut interpréter tel ordre du temps, par exemple, comme un régime d'historicité de type présentiste. Voilà l'articulation que je proposerais entre les deux notions.

Anciens, Modernes, *Sauvages paraît en 2005, deux ans après* Régimes d'historicité : *explore-t-il les mêmes questions ?*

Anciens, Modernes, Sauvages reprend, à la lumière des *Régimes d'historicité*, certaines pages écrites antérieurement, notamment celles sur la Révolution française et l'Antiquité. J'ai mieux compris ce autour de quoi ces textes tournaient, de façon encore peu explicite, en les retraversant avec cette interrogation sur le temps. J'ai mieux saisi que le couple des Anciens et des Modernes était l'une des expressions du rapport au temps, l'un des visages, l'une des traductions historiques de la notion de « régimes d'historicité ». Et puis, cela m'a permis aussi de réunir l'anthropologie et l'histoire, en relevant qu'à partir de la découverte du Nouveau Monde, on ne peut plus parler des Anciens et des Modernes sans parler des Sauvages, que l'affaire ne se joue plus à deux mais à trois, et dans des temporalités différentes. Il y a des Anciens, puis des Modernes face à des Anciens, avec leurs querelles, puis, au XVI^{e} siècle, les Sauvages ont surgi, venant s'interposer. Des rapprochements et des disjonctions se sont alors opérés entre les trois termes. Jusqu'à ce que les Modernes restent seuls maîtres du

terrain ou seuls avec eux-mêmes. Que faire alors, sinon se jeter en avant d'eux-mêmes ? Ce seront les avant-gardes, artistiques ou politiques. Ou, un « en-avant », mais qui sera regard en arrière : ce seront, plus près de nous, les postmodernes.

Vous étudiez ainsi notamment la façon dont la découverte des Sauvages vient en quelque sorte troubler l'ordre du temps.

Oui : en quoi la rencontre des Sauvages vient-elle mettre en question l'ordre des temps, tel qu'Eusèbe de Césarée l'avait mis, au sens propre, en forme dans ses *Tables chronographiques* au IV^e^ siècle de notre ère ? Comment la présence du Sauvage peut-elle être vue, comprise, comme ce surgissement de ce que j'appelle le simultané du non-simultané ? Voilà qu'on rencontre un être humain dont on ne sait ni d'où il vient ni dans quel temps il se situe. Il est là, on peut échanger avec lui, on peut se battre avec lui, le tuer : il est et il n'est pas un contemporain.

On s'employa, de multiples manières, à réduire cette altérité chronologique, en inscrivant les Sauvages dans le temps. Dans mon livre, j'évoque des réponses, comme celle de Montaigne (qui les reconnaît comme des êtres proches encore de la Nature), et puis tous les jeux qui s'instaurent entre le bon Sauvage et le cannibale, l'homme de la Nature et le barbare, avant qu'au Sauvage, et avec l'évolution, ne soit assignée la place du « primitif ». En France, par exemple, c'est très net dans les instructions rédigées, au tout début du XIX^e^ siècle par la Société des observateurs de l'homme, à l'intention des voyageurs. Bref, tout ce mouvement de transformation de la figure des Sauvages n'est pas séparable de la transformation de l'appréhension du temps lui-même.

Plus tôt, les théologiens s'étaient occupés de la question. La théorie qui voit en eux des enfants, élaborée notamment par l'école de Salamanque et qui utilise des éléments repris d'Aristote, invite à prendre en charge leur « éducation ». La question de la contemporanéité et de l'écart se trouve ainsi réglée. Les Sauvages sont bien dans le même temps, mais pas au même point du temps. D'autres théories ont été proposées, comme celle des préadamites. Au milieu du XVII^e^ siècle, Isaac La Peyrère s'en est fait le propagateur zélé. En un mot : Adam n'est pas le premier homme mais le

premier Juif. Il y eut des humains avant lui sur la terre, qui peuvent très bien être aux origines de certains peuples sauvages.

Vous évoquiez à l'instant Eusèbe de Césarée dont le cadre chronologique a été bousculé par l'irruption des Sauvages : quel a été le rôle de ce personnage à la fois central et relativement peu connu ?

Eusèbe, évêque de Césarée, est, en effet, un personnage central pour plusieurs raisons. Contemporain de l'empereur Constantin, pour lequel il a écrit un *Éloge*, il est un des premiers à formuler une théologie politique catholique, proclamant la vérité du christianisme et la mission providentielle de l'empereur romain. Il est aussi celui qui définit une nouvelle histoire, en rupture avec l'historiographie classique : *l'histoire ecclésiastique*. Récit de tout ce qui s'est accompli de grand depuis le Christ jusqu'à son propre présent, cette histoire place au cœur de sa démarche le concept de « succession » : aux apôtres succèdent les évêques, et ainsi de suite. C'est cette succession qu'il est capital d'établir et de préserver pour déployer la chaîne ininterrompue des témoins et des témoignages, sur quoi repose l'authenticité de la doctrine. Il est, enfin, peut-être encore plus central comme chronographe. Dans ses *Tables chronologiques*, il a, en effet, mis en forme le temps chrétien. En introduisant les chrétiens dans l'histoire universelle, il fixe le cadre chronologique qui va, en gros, avoir cours jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle. En se livrant à un remarquable travail de chronologie comparée, il donne à voir que toutes les dynasties et tous les peuples, y compris les Juifs, ont eu leur temps et ont fait leur temps. Le seul à se poursuivre encore est le temps romain qui régit le monde, mais au point d'apogée de l'empire a surgi celui qui proprement incarne un nouveau temps : le Christ, qui est aussi le nouvel Adam.

Depuis Régimes, *vous êtes d'ailleurs revenu de manière plus détaillée sur le régime chrétien. Quelle est la spécificité de ce régime qui ne se résout, dites-vous, ni dans l'« ancien régime » ni dans le « régime moderne » ?*

La singularité de ce régime c'est en effet qu'il n'est ni complètement « ancien », ni complètement « moderne » : ni le passé ni le futur ne font la loi au présent. Le présent est devenu le seul temps, celui que saint Augustin,

et déjà saint Paul, appelaient la « plénitude » du temps (*plenitudo temporis*), laquelle a été atteinte avec l'Incarnation. Le passé n'est pas supprimé, il demeure évidemment l'un des éléments majeurs – il n'y aurait pas de christianisme sans l'Ancien Testament, sans la Bible. Mais il est perçu et lu dans sa dimension prophétique, et c'est là l'essentiel : il est annonce de ce qui va venir. Même s'il a eu sa réalité, si ce passé a effectivement eu lieu, il vaut d'être rappelé, connu et médité pour ce qu'il annonçait. Quant au futur, il est déjà là, prévu, et cependant son achèvement n'est pas notre affaire et relève de Dieu seul. Ce futur, on ne sait donc pas trop quoi en faire. Tout est joué, mais tout n'est pas encore achevé. Rome peut être prise par les Goths, mais cette péripétie ne change rien sur le fond, et il ne faut sûrement pas en déduire que c'est la faute des chrétiens. C'est ce qui lance *La Cité de Dieu* comme récusation de cette accusation. Dans ce temps chrétien, depuis qu'est survenue l'Incarnation, on ne sait pas ce qui va se passer, mais on sait ce qu'on attend : la Parousie.

Il se distinguerait donc par une forme d'ouverture vers le futur ?

C'est tout le problème du temps messianique, de ce temps ouvert et déjà là. D'un côté, il appartient à chacun de savoir le reconnaître et d'y participer – par la conversion, la foi, le respect des enseignements de Jésus. Il suffit de vivre cette vie chrétienne dans le temps de la cité des hommes, ce temps tissé de toutes sortes de malheurs. Dans ce cadre, l'ordre du temps est celui du calendrier liturgique dont le pivot est la date de Pâques, et qui est rythmé par des fêtes réactivant ce qui a eu lieu, en y faisant participer le fidèle. C'est un temps qui, d'une certaine façon, est « détemporalisé » ; il est indépendant de l'expérience vécue du temps : qu'il fasse beau ou mauvais, que votre maison ait brûlé la veille ou pas, la fête de Pâques, la Nativité, tout cela demeure, revient à date fixe (même si Pâques est une fête mobile) et rythme votre vie, jusqu'au jour de votre mort.

Mais il y a une autre dimension du temps chrétien, ouverte par la Pentecôte, qui est ce jour où les disciples reçoivent le don des langues pour qu'ils sortent de l'entre-soi et partent sur les routes pour convertir le monde. Là, émerge un temps différent, ouvert sur l'action, dont il faut faire quelque chose. Il demeure certes inscrit entre l'Incarnation et la Parousie, mais il n'est plus un (simple) temps d'attente, comme le voulait Pierre (à la différence de Paul). On ne sait combien ce temps va durer, mais la fin

arrivera, croit-on, quand le monde entier (y compris les Juifs) se sera converti. Cette mission implique un temps différent. Ce n'est pas un temps futuriste au sens que le terme prendra avec le régime moderne, mais ce n'est pas non plus le temps réglé de la liturgie, le temps de la prière et de la réactivation des principaux épisodes de la vie du Christ. C'est autre chose : un temps qui implique, pour chacun, d'être actif dans le monde. Un ordre du temps, qui est aussi un appel.

Vous avez également élaboré ces dernières années de nouvelles manières d'approcher l'histoire du temps par la notion de « temporalisation du temps », ou celle de « simultané du non-simultané ». En quoi ces notions vous permettent-elles d'aborder des aspects différents ?

La « temporalisation du temps » est venue en premier. Elle est le terme le plus général ou générique. Le simultané du non-simultané est une modalité de la temporalisation du temps. Le mot « temporalisation » veut indiquer le processus qui fait que le temps devient progressivement un acteur autonome, doté de sa propre capacité, de sa propre puissance, de ses propres effets. L'effet du temps, le poids du temps, ce temps qui commande, mais aussi le progressif dégagement de la notion d'anachronisme marquent cette temporalisation. Il s'agit de retracer ce mouvement en gardant toujours à l'esprit qu'il n'y a pas de perspective téléologique. Mon propos n'est pas de dire que tout n'a toujours conduit que vers le temps moderne de l'Europe, merveille des merveilles, mais plutôt de considérer que cette temporalisation est une très longue affaire qui aurait pu tourner autrement et qui a mis en jeu des façons multiples et complexes de considérer le temps, de faire du temps, de faire avec le temps.

Prenons un exemple. Même la notion de Révélation est susceptible d'une certaine temporalisation. Les Esséniens, regroupés autour de Qoumrân, se vivaient comme le véritable Israël. Dans certains de leurs écrits, il est fait mention d'une Révélation, non pas donnée une fois pour toutes, mais progressive : une Révélation qui se fait « temps par temps », qui donc compose, d'une manière ou d'une autre, avec le temps. Une telle perspective amène à considérer que seul le Maître de justice (appellation qui désigne le chef de la communauté) est en position de comprendre pleinement les prophéties antérieures, parce qu'il se trouve presque au moment de la fin toute proche. Il s'agit, en effet, d'un mouvement

apocalyptique. Naturellement, les prophéties de Jérémie, d'Isaïe, étaient vraies, mais leur sens complet ne se dévoile qu'à ce moment où tout est sur le point de basculer. C'est là, pour moi, une forme puissante de temporalisation du temps.

Un peu plus tard, les chrétiens adoptent la même posture à l'égard de l'Ancien Testament dans son ensemble, qu'ils lisent comme une suite de prophéties, c'est-à-dire d'annonces de la venue du Christ. Mais, bien entendu, eux, qui viennent après, sont aussi en position de comprendre pleinement ce que prophétisaient Isaïe ou Jérémie. Leurs prophéties valent simultanément pour leur propre temps et pour le temps d'après (l'Incarnation). C'est là aussi une forme de temporalisation, qui fait appel au simultané du non-simultané.

Nul n'en a usé plus systématiquement que saint Augustin dans ses deux cités. La cité terrestre est immergée dans le temps humain, elle connaît des malheurs et des bonheurs (au vrai, plus de malheurs que de bonheurs), mais elle touche aussi à un autre temps, celui de l'éternité. Plus précisément, le temps messianique, mis en marche par l'Incarnation, ce temps du *kairos*, pour lui donner son nom grec (à la fois ce qui survient à l'improviste et l'occasion à saisir), fait que le chrétien, celui qui a la foi, vit simultanément dans son temps et en dehors du temps, puisqu'il participe déjà de l'éternité. Il est dans deux ordres du temps.

À partir du moment où l'éternité s'éclipse, ou, à tout le moins, devient plus lointaine, la perception même de ce qu'est le simultané du non-simultané change et nécessite des reformulations. Mais on en conserve la structure. Passant de la perfection à la perfectibilité, puis de la perfectibilité au progrès, le temps moderne va déboucher sur les doctrines, si puissantes au XIX^{e} siècle, de l'évolution. Du même coup, il va falloir réaménager l'ordre du temps, en repérant, sur fond d'accélération, des décalages, des temps qui retardent (domaine des survivances, des fossiles, des primitifs) ou qui sont, pour ainsi dire, en avance (l'Amérique pour Tocqueville, ou les villes par rapport aux campagnes, etc.).

Par rapport à Régimes d'historicité, *qui se concentre sur les moments de brèche, la « temporalisation du temps » serait donc une perspective plus continuiste, portant sur l'élaboration progressive du temps comme acteur ?*

C’est l’avers et le revers d’une même médaille ou d’une seule interrogation. La façon de poursuivre et d’enrichir l’archéologie du régime d’historicité, c’est-à-dire la construction de ce temps, tout sauf naturel, singulier, qu’a été le temps moderne, celui de la « dynamique de l’Occident », pour reprendre cette formule, ou celui que l’Occident a imposé au reste du monde : sur le mode d’une évidence à partager. D’un ordre indiscutable.

Dans un article intitulé « L’autorité du temps » (2009), vous vous êtes interrogé sur la succession des différentes formes d’autorité du temps (autorité du passé, autorité du futur). Était-ce pour vous un moyen de reconnecter votre enquête avec l’histoire proprement politique des sociétés occidentales ?

Oui, c’était une manière de retraverser la question des « régimes d’historicité », en faisant appel au concept d’« autorité » et à son histoire. M’ont paru particulièrement éclairants le parcours et les usages de la notion de *restitutio*. À Rome, où elle apparaît, il s’agit de « rétablir », de « restaurer » quelque chose (un bâtiment, un rituel) : l’opération porte apparemment sur le passé, mais elle est mise en œuvre par un pouvoir politique, Auguste en l’occurrence, en vue de légitimer un pouvoir actuel. Auguste se présente en *restitutor* de Rome, en nouveau fondateur. Ce qui est, en réalité, un nouveau commencement se donne comme un recommencement. On s’approprie l’autorité du passé (l’ancienne République romaine) et on la transfère sur le présent au nom d’un passé que l’on fait sien. À leur tour, les chrétiens ont, à différents moments de leur histoire, mobilisé ces notions. La Réforme est d’abord un retour à la lettre des textes, et, par-là, à la vérité des origines. Tout ce champ sémantique du « retour à », de la « remise en état », de la « rénovation », a ceci de particulier que, au nom d’un retour à quelque chose qui n’a jamais existé comme tel, on trouve l’audace d’un saut dans l’inconnu. On peut suivre le parcours de ces notions qui sont autant d’opérations sur le temps. Elles sont des manières de mettre en œuvre du temps, de s’en servir, de faire appel à lui et de le maîtriser.

Autre moment et autre exemple majeur : la Révolution française, avec son ambition de « régénération ». Régénérer est, en effet, un de ses grands mots d’ordre. De quoi s’agit-il donc sinon d’une opération sur le temps,

avec de surcroît une forte charge religieuse ? Régénérer, renaître, naître à une nouvelle vie, comme le nouveau baptisé. En même temps qu'elle déchristianise allègrement, la France se conçoit comme la nation christique.

À l'inverse des démarches téléologiques, vous soulignez la diversité des manières de faire avec le temps, et l'idée que ces différentes façons de vivre le temps peuvent s'éclairer les unes les autres. N'y a-t-il pas, par exemple, plusieurs modalités du rapport au temps orienté vers le passé ?

Oui, j'espère que l'ancien régime d'historicité vaut au-delà et en dehors du cadre de l'Antiquité gréco-romaine. Plus largement, il correspond à un mode héroïque d'histoire (qui a eu cours bien ailleurs qu'en Europe), où de grands hommes faisaient l'histoire. Sahlins l'avait rencontré en Polynésie. Il utilisait d'ailleurs cette dénomination : histoire héroïque. Romain Bertrand, dans son livre *L'Histoire à parts égales* (2011), repère dans le monde malais du XVII^{e} siècle une forme ou une variante de l'*historia magistra*. On pourrait donc étudier et comparer ces formes homologues (ce qui ne signifie pas identiques) d'histoire, qu'organise un ordre du temps où la catégorie du passé est première.

De plus, il est devenu tout à fait clair que l'histoire moderne, celle du concept moderne d'histoire, a elle-même une histoire, et qu'une page de cette histoire est en train de se tourner. Ce qui ne signifie ni que l'Histoire soit achevée ni même que l'histoire, en tant que discipline, soit caduque. Simplement, cette forme-là d'histoire, ce concept de temps moderne, si impérieux jusqu'à il y a peu, a perdu de sa force d'entraînement ou, comme j'aime à le dire, de son évidence. Dès lors, il devient plus aisé d'envisager les histoires antérieures, ici et ailleurs, les différentes façons de faire avec le temps, dans une perspective dégagée de jugements de valeur, qui conduisaient à les considérer comme des formes inférieures d'histoire, ou comme pas encore véritablement de l'histoire.

On vous a reproché parfois de ne pas faire un inventaire des régimes d'historicité, mais il semble que ce soit chez vous tout à fait volontaire, que cela corresponde à une volonté de ne pas fermer cette notion – et ainsi d'en faire un instrument pour des espaces, des périodes différentes. Qu'en est-il ?

Oui, mon souci n'a jamais été de procéder à un inventaire. Ce n'est pas une dérobade, c'est plutôt que je n'en vois pas l'intérêt. On peut risquer un rapprochement avec l'histoire des civilisations : pendant longtemps, les débats se sont polarisés – pensons à Spengler et à Toynbee – sur la question de savoir combien il y a eu de civilisations, chacun ayant sa façon de compter. La même chose a eu lieu ensuite chez les anthropologues pour les « cultures » : est-ce une « culture » ? À partir de quel moment peut-on parler de « culture » ? Ces affaires récurrentes de nomenclature, de catégorisation, n'ont pas énormément d'intérêt. Et je n'entends pas, non plus, faire une histoire encyclopédique des conceptions du temps aboutissant à une galerie : soit une série de fiches ou de vitrines.

Combien y a-t-il de régimes d'historicité ? Je n'en sais rien. Simplement, dès lors qu'on admet que le régime d'historicité n'est qu'une façon d'organiser, d'articuler les catégories du passé, du présent et du futur, chacun peut ensuite en faire usage à sa guise. Pour autant, je ne vois pas, non plus, beaucoup d'intérêt à démultiplier à l'infini les régimes d'historicité, car la notion perdrait sa portée d'instrument idéal-typique. On peut toujours se demander si, en 1590 ou en 1630, il y avait peut-être déjà, dans l'œuvre de tel ou tel, l'émergence de quelque chose qui pourrait être l'embryon d'une nouvelle place accordée au futur. Il convient néanmoins, je crois, de conserver à l'instrument une certaine portée, quitte, en fonction des questions et sur des objets particuliers, à aller y voir de plus près.

Ainsi doit-on pouvoir s'entendre sur le « régime moderne », avec cette prédominance du futur, comme sur l'« ancien régime », qui repose sur la valorisation et l'autorité du passé. On ne peut pas échapper à la question du régime chrétien, parce que le temps chrétien – c'est là sa force – est tout sauf simple. Une question demeure, qui a été le moteur de toute mon entreprise : qu'en est-il aujourd'hui ? On voit bien que le « régime moderne » ne répond plus à ce que sont les expériences effectives du temps un peu partout. Parler de régime présentiste, était-ce une manière de nommer un problème ou, déjà, une ébauche de réponse ? Tel était l'enjeu du livre de 2003.

La notion de régime d'historicité a rapidement fait son entrée dans le vocabulaire historien. Êtes-vous attentif aux divers usages qui en sont faits ?

Attentif, oui, mais pas toujours au courant. De toute façon, nous ne sommes pas dans le domaine des appellations contrôlées ! J'ai été frappé, par exemple, de son emploi récent dans le domaine des études littéraires. En particulier, pour traiter de littérature contemporaine. Tant mieux. C'est un outil pour faire travailler, pas une pancarte pour délimiter une chasse gardée.

À l'étranger, au Brésil et au Mexique en particulier, dans l'est de l'Europe aussi, le livre est connu. Des traductions (une petite dizaine) ont paru ou sont encore en cours : une va finir par paraître aux États-Unis, grâce à la persévérance de Larry Kritzman. Cela reste toutefois modeste. Ni le « régime d'historicité » ni le « présentisme » ne sont des clés passe-partout ! Mais ces reprises et ces usages sont la meilleure justification d'un travail, surtout quand il commence à s'étendre sur un nombre conséquent d'années. C'est un petit signe qui incite à continuer, alors même que s'attache toujours à nos pas l'ombre du « à quoi bon ? ».

6
Aujourd'hui, on ne sait plus comment articuler passé, présent et futur

L'interrogation sur le temps présent, comme vous nous l'avez dit, est « le moteur de toute l'entreprise » des Régimes d'historicité. *De fait, le « présentisme » apparaît comme le personnage principal de l'ouvrage. Quelle était pour vous cette sollicitation du présent ?*

Rétrospectivement, je crois que la chute du mur de Berlin, en 1989, entraînant celle de l'empire soviétique, a été l'événement majeur. On vivait dans l'idée que l'ordre du monde était fixé, sinon pour toujours, du moins pour longtemps. Le communisme n'était peut-être pas ou plus l'horizon indépassable, mais le temps du monde bipolaire était relativement congelé. Ce qui n'empêchait nullement, bien au contraire, dans les limites de ce cadre, une course galopante au progrès sur fond d'accélération permanente, dont la « conquête » de l'espace (de Gagarine à « on a marché sur la lune », en 1969) et la « course » aux armements étaient des impératifs peu discutables. Du point de vue politique, on parlait certes, rituellement, de la réunification allemande, pour la souhaiter ou la dénoncer, mais personne n'y croyait vraiment.

Avant, il y avait eu Mai 1968, cet événement assez ambivalent, déjà évoqué, avec pour certains la perspective de changer le vieux monde, mais, là aussi, sans qu'on y croie vraiment. On a très vite relevé ce côté un peu « on fait comme si » : « CRS-SS ! » crie-t-on, tout en sachant bien que les CRS ne sont pas des SS. Mai 1968 conjuguait le futurisme de la révolution

avec un ancrage dans le présent et une valorisation forte de l'immédiat, dont témoignaient tous ces slogans sur le « tout de suite » du changement et de la jouissance. Il y avait donc à la fois la révolution à laquelle un certain nombre de gens restaient très attachés – quand bien même le Parti communiste et la CGT n'y croyaient plus, mais la rhétorique était encore là – et une expérience du temps tout autre, consistant à refuser ce futurisme, qui passait nécessairement par le sacrifice du présent. Mai 1968 marque un jalon dans une interrogation sur le temps qui, si elle ne s'est pas encore formulée en ces termes-là, a néanmoins compté, du moins pour moi.

Puis arrive 1989, événement majeur, inattendu, qui rend manifeste que nous sommes désormais dans un monde sans révolution, où s'est désintégrée cette figure centrale du régime moderne d'historicité (que l'on fût pour ou que l'on s'y opposât). Du côté des anciens dominés de l'empire soviétique ne se manifestent nulle célébration du futur, aucun rêve d'avenir, mais un souci immédiat, pour les Allemands de l'Est, d'avoir droit aux marks de l'Ouest. Je ne le dis pas de manière condescendante : simplement, toutes ces populations étaient plus que vaccinées, et depuis longtemps déjà, contre tout « avenir radieux ». Lisez Milan Kundera.

Voilà un événement qui bouscule l'ordre du monde instauré, cet espace bipolaire où les règles du jeu étaient à peu près fixées (même si les protagonistes cherchaient toujours à biaiser). Tout cela s'effondre d'un coup, et aucune perspective futuriste ne vient prendre la relève. Les Allemands, en tout cas ceux de l'Ouest, ont bien la perspective de reconstruire l'Allemagne, c'est-à-dire de refaire l'ex-Est, de la cave au grenier. Il y avait là un engagement, une tâche historique à accomplir, soit une ouverture sur le futur. De ce point de vue, leur expérience vécue du temps n'a pas été la même qu'en France, ce qui explique en partie que la situation des deux pays ne soit pas la même aujourd'hui. Mais nul n'a songé à un autre modèle, à une autre société : c'est cette absence qui est très symptomatique.

Avant la fin de l'année 1989, un article sur la fin de l'histoire fait le tour du monde. Son auteur, un politologue américain, Francis Fukuyama, devient du jour au lendemain une vedette internationale. Un peu partout, on discourt gravement sur ce thème, non sans contresens (car cette « fin » n'est pas la fin, mais le *telos*, la finalité). Son affirmation de la fin de l'histoire n'est pas du tout de type apocalyptique, c'est même le contraire : pour lui, la fin de l'histoire est déjà arrivée, il n'y a plus d'alternative à la démocratie

libérale même si elle est encore fort loin d'être instaurée partout. Il y a donc bien une histoire universelle, mais, en termes d'époque, elle est achevée : de telles considérations n'ont rien de très mobilisant.

Tels sont, je crois, quelques-uns des éléments qui m'ont incité à interroger le présent.

Qu'en est-il de la problématique de la commémoration abordée notamment dans Les Lieux de mémoire ? *Faisait-elle partie de ce questionnement ?*

Oui, toute la thématique des années 1980 autour de la mémoire a joué aussi un rôle, de même que celle du patrimoine et que l'apparition du thème de l'identité : ce sont autant de signes qui nous disaient que quelque chose avait changé dans nos rapports au temps. L'identité devenait une inquiétude : comment faire reconnaître mon identité et comment la défendre ? La montée de la thématique de l'identité va de pair avec des incertitudes sur l'avenir. Je ne suis plus assuré de pouvoir demeurer ce que j'étais, compte tenu des diverses « menaces » qui pèsent sur moi. Mais, bien entendu, le « ce que j'étais », que j'invoque, est largement une reconstruction imaginaire. On est dans la *restitutio*, mais une *restitutio* de repli, pas celle du saut dans l'inconnu. Car, au cœur de tous ces mots d'ordre des années 1980, court une même mise en question du futur : d'évident qu'il était jusqu'alors, il devient problématique et amène, presque par substitution, la montée du présent. D'où, pour finir, l'hypothèse présentiste.

Si vous deviez la définir en deux mots ?

Le présentisme ne peut se définir que par différenciation : par rapport au « futurisme » du régime moderne, et au « passéisme » du régime ancien. Si l'ancien régime d'historicité, c'est la prédominance de la catégorie du passé, et le régime moderne la prédominance de la catégorie du futur, alors le régime présentiste est celui où la catégorie du présent domine, ce qui veut dire que, en un sens, il n'y a plus que du présent : une sorte de présent perpétuel.

J'ai essayé de distinguer par ce néologisme le « présentisme » du simple présent. Les sociétés vivent, certes, toutes dans leur présent. Ce n'est

donc pas ce qui différencie notre moment contemporain de ce qui se passait dans la Rome d'Auguste. Dans l'ancien régime d'historicité, les gens avaient leur présent, vivaient dans ce présent, essayaient de le comprendre et de le maîtriser. Mais pour s'y repérer, ils commençaient par regarder du côté du passé, avec l'idée qu'il était porteur d'intelligibilité, d'exemples, de leçons. Dans le régime futuriste, ou régime moderne, c'est l'inverse : on regarde du côté du futur, c'est lui qui éclaire. Ce qui a des répercussions sur les façons de percevoir et de vivre le présent, comme sur la manière d'envisager le passé, puisque cette lumière du futur guide les choix de ce qu'il faut retenir et de ce qu'on décide d'oublier.

La singularité du régime présentiste tient à ce qu'il n'y a finalement plus que du présent : le présent ne « voit » rien au-delà de lui-même. Il s'agit d'un présent à la fois extrêmement étendu et continuellement remis en question, puisque nous le vivons sur le rythme de l'instant et de l'obsolescence immédiate de cet instant. Chacun le vit dans son quotidien, personnel comme professionnel. Dans ce régime-là, on ne sait plus quoi faire du passé puisqu'on ne le voit même plus, et l'on ne sait plus quoi faire de l'avenir qu'on ne voit pas davantage. Son fonctionnement est illustré par le temps médiatique, où chaque matin − et désormais, avec les flux d'Internet où chaque instant chasse l'autre −, on va chercher le passé et le futur dont on a besoin. D'un mot, le problème soulevé par ce présentisme, c'est qu'on ne sait plus comment articuler passé, présent et futur.

En quoi le développement exponentiel de la « mémoire » dans l'espace public, comme mode de rapport au passé, est-il un signe de ce présentisme ?

Les deux vont de pair : la mémoire ne se réduit nullement au présentisme, mais il n'est de mémoire qu'au présent. Elle est évocation, convocation, surgissement d'un élément du passé dans le présent et, d'abord, à son usage. Quel élément, et pourquoi à tel moment plutôt qu'à tel autre ? C'est là toute la question. Mais cette opération mémorielle permet aussi d'échapper au seul présent, celui du présentisme, pour faire advenir des moments du passé, demeurés comme on dit, en souffrance, oubliés, si l'on veut, mais d'un type d'oubli particulier. Puisque de ces événements, de ces situations, de ces personnages, je n'ai aucun souvenir direct, ne les ayant pas moi-même connus. Au mieux quelques traces incertaines. Il s'agit

donc d'une mémoire qui n'a rien à voir avec la mémoire involontaire (proustienne) ; elle est, au contraire, volontaire, enquêtrice, archivistique : historienne, dit Nora. Elle est la mémoire qu'on n'a pas, mais elle répond à une forme, plus ou moins sourde, d'insistance du passé. Combien d'enquêtes, combien d'œuvres littéraires sont-elles construites selon ce schéma, depuis les premiers romans de Patrick Modiano jusqu'à ce chef-d'œuvre que sont *Les Disparus* (2007) de Daniel Mendelsohn, récit d'une enquête sur des parents qu'il n'a pas connus. Originaires d'une petite ville de Galicie, ils ont été assassinés par les nazis. Au départ, il ne sait rien de plus. Au final, il en sait beaucoup plus : comment et quand ils sont morts, mais aussi comment ils ont vécu, du moins un peu. Jusqu'à quel point, ne cesse-t-il de se demander, peut-on se rapprocher des morts ?

L'image de la marche des temps, propre au régime moderniste, est-elle en train de disparaître ?

Dans le régime moderne, on sait, ou plutôt on croit savoir où l'on va, et à partir de ce but, de ce *telos*, alors on sait aussi d'où l'on vient. À partir du moment où vous n'avez plus cette lumière, vous ne savez ni où vous allez ni d'où vous venez. Et le régime présentiste essaie, si je le personnalise, de vous dire que ça n'a aucune importance, que vous n'en avez pas besoin : tout ce qu'il faut, c'est être prêt, réactif, rapide, flexible et disponible, pour passer d'une information à une autre, d'un travail à un autre, d'une distraction à une autre, d'un lieu à un autre, d'une catastrophe à une autre. Sans « temps mort » et sans bagages.

Évidemment quand on dit « le futur éclaire », ou « le passé éclaire », c'est parce que le présent en décide ainsi. Jusqu'au moment où la perspective change, et nous nous trouvons précisément dans un de ces moments. La question se reformule donc ainsi : que signifie croire que le présent s'éclaire lui-même ? Et qu'est-ce que cela entraîne ? Situation inédite, dont nous n'avons pas encore pris toute la mesure. Nous ne parvenons pas encore à la penser. On se contente, pour l'essentiel, de vivre avec : certains y arrivent très bien, d'autres très mal.

Cette nouvelle forme de présent va-t-elle durablement s'instaurer (on apprendra, ou nos successeurs apprendront à vivre avec), ou bien n'est-elle qu'un moment de transition ? Autrement dit, et c'est la question sur laquelle s'achevait *Régimes d'historicité* : s'agit-il d'un présentisme « plein » ou

d'un présentisme « par défaut » ? N'est-ce qu'un moment intermédiaire entre le régime futuriste, avec lequel on a réussi à concevoir et à mettre en œuvre tout un tas de monstruosités (ce qui ne signifie pas qu'il en était obligatoirement porteur), et une autre manière d'articuler les catégories du passé, du présent et du futur ? Jusqu'à présent, l'humanité n'a jamais réussi à se passer de ces catégories, même si elle n'a cessé de leur donner des contenus extrêmement différents. C'est une constante de l'être humain que le besoin de faire appel à ces catégories pour construire son existence, pour donner sens à son action, pour élaborer les règles du vivre ensemble, pour savoir ce que l'on fait des morts, et, plus perturbant encore, des disparus. Tant qu'Ulysse n'a pas entendu le chant de l'aède, il est incapable de se reconstruire, dirions-nous aujourd'hui.

« Pour nous aussi, tout a changé », dites-vous dans Régimes d'historicité. *Comment avez-vous vécu et ressenti cet effacement de l'avenir, en particulier dans la seconde moitié des années 1970, qui est l'un des faits marquants de votre génération, née avec les Trente Glorieuses ?*

Je suis né en 1946, en même temps que le procès de Nuremberg, et, comme je vous l'ai dit, je pense que ma génération, qui a grandi avec les Trente Glorieuses, a d'abord été marquée par le silence de l'après-guerre. Un silence aux motivations diverses, mais qui était, au fond, quelque chose de fragile, assurément d'ambigu, mais qui, peut-être justement pour cela, pouvait être partagé, avec une bonne dose de malentendus. Ni à la maison ni à l'école, avec les copains, il n'était question, autant que je m'en souvienne, de ce qui venait de se passer. À partir des années 1950, le niveau de vie augmenta lentement, mais, pour moi qui n'avais aucun point de comparaison, ce n'était pas vraiment perceptible. Enfin, l'avenir était d'autant moins radieux que les guerres coloniales faisaient régner un climat lourd, poisseux, vaguement honteux. Avec le retour du général de Gaulle, en 1958, les choses changèrent : avec son uniforme et son képi, son verbe classique et suranné, il tenta de relancer la France dans le temps moderne. Il liait passé (glorieux) et avenir (glorieux, également). Ce fut le temps de la modernisation rapide, de la prévision, de l'« ardente obligation » du Plan. Malgré l'épisode du « quarteron de généraux en retraite », le régime moderne d'historicité était, de nouveau, dans le service actif.

Est arrivé 1968 : surprise complète, même si l'Université traversait déjà une « crise ». Elle devait accueillir une population trop nombreuse pour des structures bien trop étroites, et régnait un décalage certain entre les attentes (même vagues) des étudiants et ce qu'on leur proposait. Nous en avons déjà parlé. Des amphis bondés, des profs lointains, des programmes et des exercices qui paraissaient encore tout droit venus des belles années de la Troisième République. Avec 1968, il y eut bien quelques moments d'espérance, quelques instants de rêverie, plus ou moins éveillée, mais pas longtemps. Comme je vous l'ai dit, je n'y étais pas particulièrement engagé ; et le choix de l'Antiquité grecque a été celui d'un pas de côté ou d'un compromis entre passé et présent.

Faites-vous un lien entre ce silence de l'après-guerre et votre choix de devenir historien, c'est-à-dire un homme qui justement se tourne vers et parle du passé ?

Non, car le silence, je n'en ai vraiment pris conscience que bien plus tard, en constatant qu'il avait été partagé. Pour ne prendre qu'un exemple, l'écrivain W. G. Sebald (né en 1944) fait de ce silence, dans l'Allemagne des années 1960, une des motivations de son départ pour l'Angleterre, où il s'installa définitivement – une rupture qui se trouve au fondement de son écriture. Quant au choix de devenir historien, il s'agissait alors moins de me tourner vers le passé que de trouver un « terrain » pour poser des questions venues du présent.

En tout cas, vous n'avez pas connu, comme d'autres gens de votre génération, cette expérience de désenchantement radical ?

À vrai dire, pour moi, le présent n'a jamais été enchanté ! Il a été plus ou moins désenchanté. Il n'y a donc jamais eu de rupture, avec tout ce que cela a impliqué, pour les plus engagés, de difficultés pour reprendre pied au cours des années 1970. Pour ma part, je ne suis revenu explicitement vers le présent qu'avec la lente élaboration de *Régimes d'historicité*, avec les étapes dont nous venons de parler (de Mai 1968 à novembre 1989 et leurs suites). De plus, j'avais le sentiment d'avoir plus ou moins bouclé mon questionnaire antique, c'est-à-dire les questions que le terrain de l'Antiquité me permettait de formuler. Aussi cette manière de me glisser vers le

contemporain, tout en gardant ma façon de faire de l'histoire, s'est-elle imposée.

Une note forte de votre diagnostic du présentisme est celle d'une déstabilisation du temps. Comment penser ce moment à l'aune d'autres « crises du temps », d'autres expériences d'inquiétude et de désorientation qui l'ont précédé ?

Si je repars de *Régimes d'historicité*, la question qui traversait tout le livre était : est-ce que la crise du présent que nous vivons est du même ordre que quelques-unes de celles qui ont pu exister précédemment ? Autrement dit, est-ce que le présent que nous invoquons a quelque chose de différent des présents du passé, mis en question dans les précédentes crises du temps. Ma réponse a été positive : il y a bien quelque chose de différent, d'où ce diagnostic de présentisme. Je n'avais évidemment retenu dans le livre que quelques moments principaux, avec comme référence centrale la Révolution française, ce moment incontestable de désorientation et de crise du temps, mais qui allait de pair, pour un certain nombre d'acteurs, avec un investissement sur le futur, sinon même de messianisme.

Dans la crise contemporaine du temps, cette dimension n'apparaît évidemment pas : pas de futur, pas de messianisme, même s'il y a toujours des apocalypticiens de différents poils, et un présent qui considère qu'il n'a pas d'autre horizon que lui-même. C'est donc bien la perspective d'un présent perpétuel : on ne peut s'en échapper et en même temps on s'y accroche, parce que tout, autour, est menacé et, en particulier, l'avenir.

Tandis que, pour les régimes héroïque, ancien, chrétien et moderne, vous vous saisissez le plus souvent d'un auteur pour déplier en quelque sorte les implications temporelles de son époque, vous multipliez, en revanche, s'agissant du présentisme, les angles de vues, les diverses « expériences du temps ».

En effet, la démarche ne peut être exactement la même. Pour montrer le surgissement du « régime moderne », par exemple, l'œuvre de Chateaubriand se présente comme un *corpus* clairement identifié, répertorié, étudié. Des repères sont établis : on peut les reprendre, les questionner autrement, mais ils sont déjà là. Si l'on parle d'Augustin ou

d'Homère, il en va *a fortiori* de même. Pour ce qui concerne le contemporain, d'autant plus que ce n'est pas mon premier métier, il en va forcément différemment. Aussi, ai-je plus une démarche de promeneur, presque de chineur. Je prends un objet, puis un autre et un troisième. Un roman, une étude, une controverse dans la presse, une image, des réflexions déjà élaborées, voire hautement élaborées, telles que les *Lieux de mémoire* ou les livres de Paul Ricœur. Les analyses de Robert Castel sur ce qu'il nomme le « précariat » sont irremplaçables. Un autre sociologue, Hartmut Rosa, combinant enquêtes et réflexions théoriques, a proposé il y a peu, dans son livre, *Accélération* (2010), une théorie de l'accélération. Voilà un travail que j'aurais été bien incapable de mener, qui vient rendre plus robuste l'hypothèse présentiste. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la notion la plus travaillée, au cours de ces dernières années, a été celle d'accélération. Si l'on prend le domaine du fait religieux, de plus en plus investi et questionné, les réflexions d'Olivier Roy sur les religions dans la mondialisation apportent, à mon avis, beaucoup. Pour lui, il y a moins un retour du religieux qu'une « mutation », une « reformulation » du religieux.

Pour revenir à ma manière de faire, la variété des objets interrogés peut donner l'impression d'une démarche un peu sautillante, voire superficielle, mais c'est un risque qu'il convient d'assumer. Ce n'est qu'avec la distance qu'on saura que telle réflexion, tel mouvement, aura été le plus porteur d'intelligibilité sur le moment traversé. Je ne crois pas à l'historisation instantanée et définitive !

Peut-être est-ce aussi un moyen, pour vous, de montrer la portée heuristique du présentisme, de montrer qu'elle permet de comprendre des choses très diverses ?

Évidemment, c'est ce que je souhaiterais. C'est l'hypothèse optimiste, mais, après tout, on n'est pas obligé de la récuser d'emblée. Si cette hypothèse « présentiste » a bel et bien été reçue, ici ou là, c'est sans doute que, pour ceux ou celles qui s'en servent, il y a un potentiel heuristique qui leur permet de gagner en intelligibilité dans leur propre champ d'étude. En un sens, c'est une validation de mon approche, même si elle est un peu éclectique.

Dans cette enquête sur le « présentisme », les notions d'« indice » et de « symptôme » reviennent très souvent sous votre plume.

Il est vrai que j'en fais un usage régulier. D'ailleurs, je ne distingue peut-être pas clairement les deux concepts, même s'ils ne relèvent pas tout à fait du même registre : « symptôme » nous entraîne du côté de la nosographie ; « indice » plutôt vers la sémiologie, mais aussi l'enquête de type judiciaire. Mais Thucydide conjuguait déjà ces divers registres. Pour moi, cela correspond à une façon de regarder un phénomène (qu'il s'agisse d'une pratique, d'une œuvre ou d'un discours), de l'interroger comme étant ce qu'il dit, mais aussi pour ce qu'il ne dit pas de façon explicite et qui, pourtant, est constitutif de ce qu'il est.

Pour prendre un exemple, j'ai esquissé une lecture du livre de Cormac McCarthy, *La Route*, comme symptôme d'une interrogation autour du terme « apocalypse ». Comment un romancier contemporain déploie-t-il ce dont le terme « apocalypse » peut être porteur aujourd'hui ? Il y a à la fois la convocation de tous les usages qu'on a faits de cette notion au cours du temps et un déplacement, puisque ce roman explore un temps d'après la catastrophe. Il se distingue en cela des apocalypses ordinaires, réglementaires si je puis dire, qui prennent en considération le temps qui nous sépare de la catastrophe, ce temps qui nous conduit au jugement, au châtiment, puis à quelque chose de tout autre. Dans *La Route*, la catastrophe a eu lieu. La question que le roman explore narrativement est : qu'est-ce qu'un temps d'après, un temps où, en un sens, il n'y a plus de temps, où le temps se défait, où même la Terre achève de mourir ? Qu'est-ce qu'un temps où il n'y a plus ni passé ni futur, mais seulement un présent qui n'a pas de consistance véritable ? En cela, *La Route* questionne notre présentisme et peut se lire comme un roman expérimental.

La notion d'accélération ne se prêterait-elle pas à une analyse attentive aux déplacements de sens, sur le modèle de celle que vous avez menée pour le terme de « patrimoine » ? Car si l'« accélération » paraît aujourd'hui permettre de saisir notre rapport au temps, la notion était déjà l'un des termes clés du régime moderne d'historicité…

Une des caractéristiques du « régime moderne », comme l'a montré Reinhart Koselleck, est en effet la perception que tout s'accélère, qu'on

n'arrive pas à suivre, qu'on risque d'être dépassé. Ce sentiment d'accélération a été ressenti fortement par les contemporains de la Révolution et du premier XIX^{e} siècle. Ainsi Chateaubriand. Aujourd'hui, comme Hartmut Rosa le met en évidence, l'accélération est telle que des ruptures considérables adviennent dans le cours d'une même génération : ce qui paraissait exceptionnel au XIX^{e} siècle est devenu la norme. La question de la transmission se pose, par conséquent, en des termes différents.

Une autre caractéristique de l'accélération contemporaine, qui conduit vers l'idée d'instantanéité, tient à ce qu'elle produit aussi, à forte dose, de la décélération : en témoignent toutes ces expressions pour désigner ceux qui restent « au bord de la route », « le long du chemin », les « précaires » (qui ne sortent pas de la précarité). L'ordre du temps peut ainsi s'imposer sur un mode négatif à tous ceux qui se trouvent exclus du monde social, et qui vivent quelque chose qu'on peut penser comme un présent sans horizon, sans avenir et, probablement, sans beaucoup de passé non plus. Tous ceux-là sont des laissés-pour-compte de l'accélération, à qui l'on reproche du reste de ne pas être capables de rester dans la course. Paul Virilio, Zygmunt Bauman, Hartmut Rosa ont décrit, chacun à sa façon, les aspects et les effets de ce « présent liquide », les dangers qu'il recèle et les peurs qu'il nourrit.

Cette manière d'être attentif et de déplier les implications du changement de sens de certains termes clés du rapport au temps – par exemple du terme « patrimoine » dans Régimes d'historicité *– n'est-elle pas l'une de vos voies d'approche privilégiées pour questionner le temps des sociétés ?*

Le patrimoine, sur lequel on s'est énormément penché depuis 1980, une fois décrétée l'« année du patrimoine », est devenu un nom dont l'évidence se suffit à lui-même. Au nom du patrimoine, on fait ceci et pas cela. Les politiques publiques s'en réclament, et tout est susceptible de recevoir le label de « patrimoine ».

Le patrimoine est une notion pour temps de crise : la préoccupation pour le patrimoine est l'une des expressions d'une crise du temps. Dans la trajectoire du terme, l'un des points d'inflexion a été son passage de la culture à la nature. Cette opération, juridique dans un premier temps, a eu

toutes sortes d'effets. On passe de l'impératif de la conservation (avec la restauration) à l'exigence de la préservation (prévenir la dégradation) de ce bien inaliénable qu'est le patrimoine naturel. L'Unesco a été le laboratoire de ces transformations, qui ont été inscrites dans une série de conventions. Celle de 1972 embrassait, pour la première fois, le patrimoine culturel et le patrimoine naturel. Du même coup, le patrimoine devenait, non plus seulement une chose du passé mais une chose de l'avenir, puisque l'enjeu était de pouvoir transmettre à ceux qui nous suivront non seulement des monuments restaurés mais un monde viable. D'où l'invocation devenue rituelle du « pour les générations futures ». Avec les ambiguïtés qu'emporte avec elle une telle expression. Décider pour elles, n'est-ce pas un abus de pouvoir ? À partir de notre présent (et au fond pour lui) : un abus de position dominante, comme on dit ? Mais ne pas le faire, n'est-ce pas courir le risque de leur laisser une Terre qui ressemble à celle que décrit Cormac McCarthy dans *La Route* ? C'est toute la question de l'irréversibilité.

L'écologie peut-elle ainsi être vue comme une expression du présentisme, un autre « symptôme » ?

Oui, il peut y avoir une tentation de repli sur le présent. Pour préserver ce qui peut encore l'être. Un présentisme de repli, d'autant plus fort que la montée du catastrophisme devient plus sensible. Ce sont des questions complexes, difficiles à débrouiller, pour bien des raisons, mais, notamment, à cause des échelles temporelles multiples et imbriquées qu'elles impliquent : à la fois l'immédiat et le local, l'intermédiaire et le régional, le global et une durée presque sans fin. La réalité d'un futur qui peut être radioactif dans des dizaines ou des centaines de milliers d'années est difficile à penser. Nos façons de faire du temps et de faire avec le temps se trouvent incapables d'y faire face. Les instances pour gérer de tels types de temps et mettre en œuvre les politiques qui en découlent n'existent guère. Enfin, les plus incapables de tous, compte tenu de l'univers dans lequel ils évoluent, sont les politiques. Le comportement du Premier ministre japonais, au moment de la catastrophe de Fukushima, est déjà un exemple d'anthologie.

Les discours religieux de notre temps ne sont pas présents directement dans vos écrits, mais pourraient peut-être fournir des matériaux copieux

pour l'analyse du présentisme. Y discernez-vous une évolution vers une pensée de type présentiste ?

En effet je pense qu'on a là un phénomène massif qu'il vaut la peine d'interroger dans cette perspective. Nous avons déjà évoqué la place occupée par le présent dans le christianisme et la particularité du régime chrétien d'historicité. Ce qui se développe actuellement, surtout parmi les innombrables sectes évangéliques – les pentecôtistes étant en pointe –, mais pas seulement, c'est un discours religieux foncièrement présentiste. La grande église du Christ-Roi au Brésil en est un exemple très significatif. Ces communautés privilégient un rapport immédiat, individuel, direct au divin. C'est une façon de supprimer les médiations – et, au premier chef, celle de l'institution ecclésiale qui a, en principe, la charge, sinon le monopole, de cette médiation –, c'est aussi faire fi de tout ce qui relève de l'enseignement, du savoir : il n'y a plus besoin de lire quoi que ce soit puisqu'on peut entretenir un rapport direct avec Dieu. Dans un livre récent, Olivier Roy décrit ainsi ce qu'il a nommé « la sainte ignorance ». Pour atteindre une foi de plus en plus pure ou retrouver une pureté perdue, il faut, finalement, se détourner de toute culture perçue comme une menace et stigmatisée comme païenne.

L'Église catholique est fondée, elle, sur l'idée de médiation et sur le temps : il faut laisser passer du temps pour faire un saint, les encycliques sont plutôt des textes rares. Le temps mondain n'est pas celui de l'Église, mais elle se trouve happée par le tourbillon présentiste. Il a fallu régler le cas de Jean-Paul II toutes affaires cessantes, ou presque. Ses vertus sont bien sûr éminentes, mais, naguère encore, la procédure ne se serait pas déroulée *en accéléré* (même s'il existe une procédure rarissime de sanctification quasi immédiate, le *santo subito*). Le pape, lui-même, a bien du mal à échapper aux impératifs de la communication, sommé de répondre aussitôt à l'actualité alors que l'Église a longtemps vécu dans son temps à elle, celui du calendrier liturgique qui a imprimé son rythme aux sociétés européennes.

Autre manifestation encore de ce changement, on voit chez certains chrétiens la volonté de renouer avec l'état d'esprit des premières communautés, de se réunir pour méditer, de lire l'Évangile dans l'immédiateté de la rencontre avec Dieu. Le type de religiosité évangélique a partout le vent en poupe et pose, je crois, des problèmes à l'Église. Au

Brésil, l'Église a été obligée d'avoir une chaîne de télévision sur le modèle des chaînes évangéliques. Et les différences ne sautent pas aux yeux, à ceux du profane au moins ! Les protestants sont peut-être moins touchés, parce que moins institutionnalisés, mais ces nouveaux rapports au religieux les concernent également. On observe le même phénomène avec l'islam qui est dénué de clergé central : là aussi, la relation d'immédiateté a un rôle de plus en plus marqué.

Somme toute, ce qu'on a appelé trop rapidement le « retour du religieux » serait un bon indice du présentisme ?

Oui, je crois. Les institutions traditionnelles ne savent pas très bien y faire face. Elles ne peuvent pas condamner ces croyants nouvelle manière comme des hérétiques – ça ne se fait plus. Il faut les accompagner. D'où un discours qui reconnaît une demande qu'il convient de respecter, et s'emploie à en négocier les formes. Car, en matière de spiritualité, toutes sortes de bricolages sont désormais possibles : à chacun son *kit*, ou presque.

Au sujet du rapport à l'Antiquité, mais aussi, à l'instant, de la transformation des discours religieux, vous avez évoqué l'idée que la dominance du présent met à mal la transmission des savoirs. Est-ce là une autre incidence forte du présentisme ?

En effet, je pense que le présentisme, par ce bouclage sur lui-même, a bien du mal à penser ce qu'est une transmission. Mais, dans le même mouvement, il ne cesse de l'invoquer, comme il en appelle constamment à la mémoire et se jette dans la commémoration. Ces tensions sont caractéristiques de la configuration présentiste.

Pour ce qui concerne la transmission des connaissances, on voit bien qu'on ne cesse de déplorer que l'école ne remplisse plus, ou qu'elle remplisse mal ce rôle. Mais, pour qu'une transmission ait lieu, il faut non seulement que les positions de celui qui transmet et de celui qui reçoit soient bien marquées et reconnues, mais aussi qu'on admette qu'on ne transmet pas un savoir d'aujourd'hui pour aujourd'hui, que le savoir cheminera chez celui qui le reçoit, pour qu'il en fasse sa chose à lui, autrement dit pour qu'il pense par lui-même. L'école est un dispositif fondamentalement tourné vers le futur, qui ne peut travailler uniquement

dans le présent : ce qui compte, ce sont les résultats de cette transmission à longue échéance, dans les dix ou quinze ans qui suivent. Or, depuis trop de temps désormais, l'école ne peut plus s'inscrire dans cette durée, puisqu'on lui demande de répondre immédiatement à l'immédiat. L'école était une institution, elle est devenue, comme le note Marcel Gauchet, un service. Elle fonctionne à travers une batterie d'indicateurs, en particulier, pour mesurer les « compétences » ou les performances. Pour la soustraire quelque peu au *zapping* et à la communication en temps réel, Philippe Mérieu voudrait en faire un espace de « décélération ».

Mais cette configuration ne remet-elle pas en cause plus largement jusqu'à la légitimité de savoirs qui demandent du temps pour être élaborés ?

Oui, d'où d'ailleurs l'accent porté sur le savoir prétendument disponible à l'instant, d'un clic sur votre ordinateur. Ce savoir ou plutôt ce renseignement vous permet, certes, de terminer la phrase que vous aviez commencée, mais il n'y a là aucun élément structurant, aucune architecture intellectuelle que vous puissiez ensuite faire vôtre pour construire vos propres questions ou répondre aux questions auxquelles vous serez confrontés dans le futur. Sauf si vous disposez déjà de repères vous permettant de vous déplacer avec une relative assurance dans le cyberespace.

Est-ce qu'on ne peut pas comprendre ainsi, à la lumière du présentisme, certaines des réformes récentes de l'enseignement supérieur, et en particulier la volonté affichée de « piloter » la recherche – en conditionnant, par exemple, le financement à des sujets choisis en amont par les instances dirigeantes. N'est-ce pas réduire par avance sa capacité à produire des connaissances nouvelles que de la « diriger » seulement vers des enjeux perçus comme tels à l'instant T ?

Si, et le « pilotage » est précisément un mot que je déteste. Pour reprendre l'image du navire, qu'est-ce qu'un pilote ? C'est celui que vous embarquez (c'est d'ailleurs une obligation), parce qu'il connaît le balisage, la position des bancs de sable, tous les dangers ; bref, il sait mieux que vous comment rallier le port où vous devez faire escale. Mais la recherche, ce

n’est précisément pas cela. Quel peut être l’intérêt d’une recherche « pilotée », c’est-à-dire qui vous conduirait immanquablement, en suivant une route balisée, vers un port qui existe déjà ? Certes, c’est réconfortant, tranquille : on sait d’où l’on vient, où il faut aller, comment y aller. Mais cet usage abusif du « pilotage » est une manière de ne pas laisser le futur ouvert, de le contraindre d’emblée, et de réduire le parcours de recherche à un chenal balisé : à vous, simplement, de noter sur votre livre de bord que vous êtes bien passé, à telle heure, par le travers de telle balise, ou que vous avez relevé tel phare. Le pilote est également à bord quand vous appareillez, mais il quitte le bord sitôt atteinte la mer libre. Alors que le « pilotage », dont nous parlons, cela revient à garder le pilote à bord en permanence ! Une telle pratique du pilotage risque de rendre plus improbable l’émergence de recherches « innovantes » (pour reprendre un autre terme clé de ces mêmes réformes). Ce qui est pourtant l’objectif déclaré ! Tout en proclamant l’autonomie, on instaure, de fait, un contrôle en amont, qu’on peut aussi analyser comme une expression de présentisme, en voulant dès à présent fixer le futur.

D’un mot, je préfère la haute mer – mais, bien sûr, il y a toujours le risque de s’y perdre…

Étude des « symptômes », des déplacements de sens de certains termes clés, votre approche se saisit aussi de certains événements d’actualité. Nous avons parlé de la chute du mur de Berlin. Qu’en est-il du 11 septembre 2001 ? Représente-t-il à vos yeux un point d’inflexion ?

Régimes d’historicité a été écrit peu après le 11 Septembre, la distance était donc très réduite par rapport à l’événement, dont on a aussitôt proclamé, non seulement qu’il marquerait un « avant » et un « après », mais qu’il était le vrai début du XXI^{e} siècle. Joue à plein cette historicisation immédiate propre à notre présent. L’Amérique de George W. Bush a d’autant plus voulu y reconnaître un événement fondateur que c’était la première fois que le sol américain était directement visé et touché. D’où la déclaration de guerre au terrorisme qui a suivi (une guerre sans adversaire clairement identifiable et, par conséquent, interminable : toujours d’actualité, au présent). Compte tenu de la place occupée par les États-Unis, la superpuissance et la puissance impériale, tout le monde a, sur le moment

du moins, repris cette chronologie. Elle s'est imposée, comme une autre façon de périodiser le temps. Une autre temporalisation du temps.

« 9/11 », pour lui donner son nom de code américain, est aussi un événement d'un type nouveau. Comme nous l'ont appris les analyses de Pierre Nora à propos de Mai 1968, ou même, déjà, celles de Charles Péguy au sujet de 1789. Pour lui, la première commémoration de la prise de la Bastille n'a pas eu lieu le 14 juillet 1790, avec la fête de la Fédération sur le Champs-de-Mars, mais dès le 14 juillet 1789, avec la prise de la Bastille elle-même. Car l'événement moderne est, déjà, à lui-même sa propre commémoration. Dans le cas du 11 Septembre, l'événement s'est clairement déroulé en deux phases. Avec le premier avion s'écrasant sur la première tour, on pouvait encore croire à un accident : c'est ce que beaucoup ont pensé spontanément. Mais, avec le second sur la seconde tour, tout a basculé : l'hypothèse de la catastrophe accidentelle a été balayée, mais en plus l'événement a été modifié. Puisqu'il incorporait, dans son effectuation même, la mise en scène de son propre déroulement. Dans ce bref intervalle de temps, les conditions de visibilité de l'événement ont changé : il est devenu spectacle. Et ce donné à voir au monde entier fait partie de la structure de cet événement mondialisé. La chute du mur de Berlin a, elle aussi, été filmée, et les images en ont été reprises partout, mais les Berlinois n'ont pas attendu les caméras pour commencer à franchir le Mur : on ne se situe pas dans le même registre.

Le 11 Septembre est un événement présentiste : fermé sur lui-même et tournant en boucle sur les écrans, il est temps suspendu ou perpétuel présent. L'attentat n'ouvre sur aucun futur, sauf pour les terroristes qui sont censés passer sans transition de la cabine de pilotage au Paradis : soit d'un présentisme à un autre. Mais entre les deux, il n'y a rien. Ils sont des adversaires résolus du régime moderne d'historicité et ne croient pas à l'histoire, qui n'a jamais été pour eux qu'une répétition, plus ou moins sanglante et hypocrite, des croisades.

Vous avez aussi abordé le 11 Septembre par le biais du roman de Don DeLillo, L'Homme qui tombe.

Il me semblait qu'on pouvait lire, d'un côté, *La Route*, variation sur l'Apocalypse, et de l'autre, *L'Homme qui tombe*, récit d'un jour d'apocalypse. Ce livre s'inscrit dans le laps de temps qui est celui de

l'incendie des tours du World Trade Center, dont le personnage principal parvient à s'échapper. Même si, dans le cours du roman, l'auteur remonte en amont dans la vie des personnages ou descend vers l'aval, il a délibérément voulu inscrire le début et la fin de son livre dans l'espace de ce jour d'apocalypse : dans ce temps suspendu, qui n'arrive pas à se remettre en marche, celui du présent étiré de la catastrophe. Don DeLillo explore narrativement ces questions : qu'est-ce qu'un temps qui ne passe plus, qu'on n'arrive pas à remettre en marche ? Quelles conséquences sur les vies des survivants ? Un tel régime est-il tenable ? Le roman répond, je crois, par la négative. On a là un autre exemple de roman expérimental du présentisme.

Vous vous êtes attaché à montrer que le présentisme ne tombe pas du ciel. Peut-on dire, pour autant, qu'il se déploie sur le long terme, au sein du régime moderne d'historicité et de ses diverses remises en cause ?

La position et la qualité du présent ont changé à partir des années 1970, mais, en effet, pas plus que le reste, le présentisme ne tombe du ciel. Il ne faut pas voir le régime moderne comme régentant uniformément une société, une époque. Certains y adhèrent, d'autres non, s'efforcent d'y échapper, de réactiver d'autres modalités de rapport au temps. Pour une bonne part, les conflits qui ont fait et font la vie politique peuvent aussi être éclairés par des manières différentes, opposées, d'articuler le passé, le futur et le présent. Nous avons déjà parlé de la Révolution, mais ce n'est pas moins vrai ensuite, jusqu'à l'instauration de la Troisième République. Ensuite, il y a eu de fortes mises en question du régime moderne au sortir de la guerre de 1914. La rapide entrée dans la guerre froide, après 1945, a en un sens gelé aussi les mises en cause du régime moderne d'historicité. Le progrès s'est imposé comme ce à quoi il fallait s'accrocher, d'autant plus que les monceaux de ruines à déblayer et les exigences de la reconstruction allaient aussi dans ce sens. Croyance partagée à l'Est comme à l'Ouest, il était partie prenante de l'idéologie officielle des uns et des autres. La victoire reviendrait à celui qui gagnerait cette compétition. C'est cette croyance qui s'est défaite peu à peu, jusqu'à s'effondrer complètement, à la fin des années 1980. Certes l'Ouest a gagné, mais on pourrait soutenir que le progrès n'en est pas sorti indemne et ce, alors même que les innovations techniques, non seulement n'avaient pas cessé, mais s'accéléraient encore.

Ces années sont aussi celles où s'ouvre ce qu'on a très vite nommé la crise du futur. Un découplage s'opère entre les progrès techniques, considérés comme un processus allant de soi, et l'horizon temporel des sociétés occidentales.

La mémoire de l'extermination des Juifs est souvent présentée comme une cause directe de la transformation de notre rapport au temps. Quelle place cette question occupe-t-elle dans votre travail ?

On touche là à un élément fondamental pour comprendre ce qui s'est opéré dans notre rapport au temps. La prise de conscience de ce qu'a pu représenter l'extermination voulue et organisée de six millions de personnes – et tout ce que le déploiement d'un tel crime a impliqué, de proche en proche, jusqu'aux décisions individuelles les plus minuscules (voir, ne pas voir, faire comme si on ne voyait pas, etc.) –, a laissé béante la question de l'humanité de l'homme. La montée des interrogations a été telle que l'idée même d'un temps foncièrement progressif, tourné vers l'avenir, s'est peu à peu vidée de son sens.

Les survivants ont navigué douloureusement entre oubli et oubli impossible (« On veut oublier, mais on ne doit pas oublier, on ne peut pas oublier », déclare à Mendelsohn une survivante). Les générations d'après ont de plus en plus fortement cherché à savoir et à se donner une mémoire de ce qu'elles n'avaient qu'à peine ou pas du tout connu. Le phénomène s'est produit à peu près partout au même moment, et de manière particulièrement développée aux États-Unis, où la question se posait, à première vue, de façon moins douloureuse puisque les Juifs américains avaient été moins directement touchés que les Européens. Daniel Mendelsohn, pour me référer encore à lui et à son livre longuement mûri, est né en 1960, et il est un Américain de la deuxième génération. Dernièrement, en France, Ivan Jablonka, né en 1973, est également parti sur les traces de parents qu'il n'a pas connus. *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus* (2012) *:* tel est le titre du livre qu'il vient de leur consacrer et qui a suscité beaucoup d'intérêt.

La catastrophe de l'extermination n'est pas l'explication unique des changements profonds de nos rapports au temps, mais elle a atteint, si je puis dire, le cœur du temps moderne et du concept d'Histoire qui allait

avec. De cela, il nous a fallu un demi-siècle pour prendre pleinement conscience.

Et l'on retrouve votre propre trajectoire puisque vous nous parliez de ce silence de l'après-guerre…

Oui, en effet, ce silence ne s'est fissuré que dans les années 1970. Nous avons vécu les années d'après-guerre dans cette perspective de tourner le dos à ce qui venait de se passer. Je reviens souvent à cette image employée par Lucien Febvre, qui, en 1946, conjurait les historiens de se tourner « Face au vent » : pour regarder résolument l'avenir, et non vers le passé, la survie (même en tant qu'historien) était à ce prix. Il y a d'ailleurs un discours de Churchill, de 1946 également, où il appelle à un « acte de foi » dans l'avenir et à un « acte d'oubli » du passé, de ses crimes et de ses erreurs. L'invite pressante de Febvre ne détonne donc pas.

Sans vouloir le réduire à cela, le grand développement des sciences humaines dans les années 1960, le structuralisme (pour lui donner son nom générique), est à mettre en rapport avec cette attitude. C'est une autre façon de « faire face », en regardant ailleurs et plus loin, en plongeant dans les profondeurs et les lenteurs de l'Histoire, en explorant les replis de la langue et de l'inconscient. Cette histoire qui vous faisait plus que vous ne la faisiez, cette langue qui vous parlait plus que vous ne la parliez. Juger aujourd'hui est très facile : faire face, non pas au vent, mais à ce qui s'était passé n'était pas possible, en tout cas pas encore et pas complètement.

En 2003, Régimes d'historicité *se refermait sur la question du statut du présentisme. Vous vous êtes refusé alors à trancher entre les deux hypothèses : le présentisme comme crise du régime moderne ou comme nouveau régime d'historicité. Avec le temps, tendez-vous davantage à considérer le présentisme comme un régime d'historicité à part entière ?*

L'hypothèse présentiste tient, je crois. Faut-il pour autant considérer que nous sommes durablement (le « durablement » étant très incertain en termes de durée effective) dans un régime présentiste, qu'il est un régime à part entière dont nous n'avons pas eu jusqu'alors l'expérience ? La question reste ouverte.

La crise dans laquelle nous sommes depuis 2008 va dans le sens d'un présentisme durable, et de la nécessité, pour nous, d'apprendre les règles de ce nouveau jeu avec le temps, c'est-à-dire de les inventer. En sens inverse, beaucoup de voix s'élèvent incitant à sortir de ce temps court, de cette absence de perspective, de cette impossibilité de l'avenir. Elles ne suffisent pas à faire un printemps futuriste, mais elles sont l'indice, à tout le moins, d'une prise de conscience du problème. Il me semble qu'on ne célèbre plus le présent de la même manière, et qu'on s'interroge sur les moyens d'en sortir (pour nous en sortir). Les réflexions sur l'éducation, le rôle de l'école, la transmission, les études sur le développement durable, la transition énergétique, une économie qui ne serait pas dominée par la seule finance, voilà autant de chantiers qui, pour le moins, questionnent le présentisme. Vont dans le même sens les interrogations soulevées, à l'occasion de l'élection présidentielle de 2012, sur le sens que peut avoir aujourd'hui la rédaction d'un programme politique : s'agit-il d'un catalogue pour une éphémère opération de *com* ou peut-il s'agir d'autre chose ?

La notion de présentisme a suscité un vif intérêt mais a aussi rencontré un certain nombre de critiques. En particulier, d'aucuns vous ont reproché une certaine « nostalgie » du régime moderne, qui expliquerait votre « condamnation » du présentisme. Que pensez-vous de cette lecture morale, ou politique, de vos travaux ?

Sur de telles appréciations, je ne peux rien, sinon suggérer qu'elles se fondent sur un malentendu. Je n'ai aucune nostalgie du régime moderne d'historicité. Mais je n'ai pas non plus de désir particulier de célébrer le présentisme. Peu importe mon opinion. Ce que je constate en revanche, et c'est beaucoup plus intéressant, est que, pour beaucoup de gens, le monde présentiste n'est pas le meilleur des mondes. Il y a des insatisfactions à l'égard de cette manière de faire avec le temps, qui est plus subie que choisie. Le « bien vivre », pour reprendre l'expression d'Aristote, est-il au programme ? La vie en cité est faite pour le bien vivre : est-ce que la vie dans un monde présentiste conduit vers le bien vivre ? Telle est, au fond, la seule question importante.

À l'heure de cette angoisse des catastrophes et de visions déclinistes, comment est-ce que vous vous représentez l'avenir ?

Si l'histoire apprend quelque chose (même si on ne croit plus à l'*historia magistra*), c'est à ne pas considérer que l'on se trouve soi-même au bord de la fin et qu'après ce sera, non seulement le déluge, mais peut-être pire que le déluge. Sur ce point, le détachement est de mise. La fin a été annoncée tellement de fois que l'on n'a pas de raison de penser que celle-ci sera la bonne. Il ne s'agit pas de dire, pour autant, que tout se passera bien, mais il faut éviter la myopie (présentiste) dont sont porteuses ces anticipations catastrophistes si courantes aujourd'hui.

Si je repars de ce qui m'a servi de guide dans mon questionnement autour du temps depuis maintenant une vingtaine d'années, il me semble que l'avenir peut s'envisager à travers cette question du statut du présentisme : « plein » ou « par défaut » ? Si c'est du « présentisme par défaut », cela veut dire que ça ne durera pas toujours, ou en tout cas plus très longtemps, et qu'une nouvelle façon d'articuler passé, présent et futur s'enclenchera. Peut-être pourra-t-on remettre en marche un mode d'articulation des trois catégories qui ne fasse pas « disparaître » l'une au profit de l'autre ou des autres. Ou bien, si c'est ce que j'appelle un « présentisme plein », le présent va commander durablement. Il faut dès lors en prendre la mesure peu à peu, et concevoir à nouveaux frais ce qu'est, non seulement le passé, mais aussi le futur. Qu'est-ce que vivre dans un présent durablement présentiste ? Et, pour ce qui touche à notre métier, comment concevoir une histoire, non pas présentiste mais dans et pour un monde présentiste ?

Dans les deux cas, l'Europe n'est plus dépositaire du temps du monde, ou à même d'en proposer un éventuel nouveau, s'il en advient un. Depuis longtemps le méridien de Paris est oublié, mais ce n'est plus à Greenwich, non plus, que se règle l'horloge du monde. L'important est de comprendre ces différents changements, et non de les déplorer. Or les gens de ma génération peuvent apporter leur contribution, puisque nous avons l'expérience d'autre chose que de ce présent perpétuel. Ceux qui sont nés depuis vingt ou trente ans n'ont déjà connu que le présentisme : ce mode de rapport au temps fait partie de leur expérience quotidienne. Leur raconter qu'il y a eu d'autres expériences du temps (non régies par l'impératif de l'immédiat) peut donc être éclairant. Il y a toute une série d'expériences passées, dont nous pourrions peut-être faire usage, non pour tenter de les

réactiver ou de les imiter, mais pour questionner ce mode présent d'être au temps, que l'on pourrait croire là depuis toujours.

Vous parlez de l'entreprise des Lieux de mémoire comme *d'une tentative de recréer une circulation entre les temps, entre passé et présent en particulier. Considérez-vous que ce soit là une des tâches actuelles de l'historien ?*

Ce n'est évidemment pas la seule question et, encore une fois, tout ne s'explique pas par le temps. Si le travail de l'historien a une raison d'être, une pertinence intellectuelle et politique dans sa société, celles-ci sont d'abord de la rendre attentive au fait que tout groupe humain a besoin d'un passé, d'agir sur son présent et de regarder vers un futur. La difficulté est de ne laisser la prédominance à aucune de ces trois catégories. La tyrannie du passé, à laquelle certains aspirent encore, n'est en rien une solution satisfaisante. On a vu les catastrophes auxquelles la tyrannie du futur a pu conduire. Non que le futur soit nécessairement porteur de catastrophes : c'est une certaine manière de charger le futur qui peut les précipiter. Quant à la tyrannie du présent, de l'immédiat, elle n'est pas non plus une solution satisfaisante.

Cette nécessaire circulation des temps est à incarner dans un certain nombre de mots, de valeurs. Elle est à traduire dans des politiques, au sens le plus large du terme. L'historien est celui qui, par ses déplacements entre passé et présent, peut justement montrer la manière dont on a opéré : comment les sociétés ont cherché à articuler passé, présent et futur, et comment cette négociation a toujours été à reprendre, car les termes en sont, par définition, labiles. À lui, donc, de travailler dans sa chambre de veille et de se faire, dans toute la mesure du possible, un guetteur du temps.

7
L’historien est un guetteur du temps

L’attention à la littérature est un des traits qui distinguent votre manière de faire de l’histoire. En particulier, vous vous saisissez souvent d’œuvres littéraires pour explorer des moments de « brèche du temps ». Ainsi du chapitre consacré à Chateaubriand, dans Régimes d’historicité. *Comment votre réflexion s’est-elle portée sur cet auteur ?*

Nous avons déjà évoqué deux romans contemporains qui font l’essai du présentisme à travers la description d’un temps d’apocalypse : *L’Homme qui tombe* et *La Route.* Pour revenir à Chateaubriand, j’ai lu quand j’étais au lycée *Atala* et *René*, et, plus tard, les milliers de pages des *Mémoires d’outre-tombe*, cet immense récit de voyage dont le personnage central est certes le vicomte, mais dans son temps et dans le temps : se saisissant comme lieu de mémoire de lui-même. Il n’a cessé de se présenter comme cet éternel voyageur, toujours prêt à repartir ; il est allé vers le Nouveau Monde avant de parcourir l’Ancien ; son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* est l’équivalent de *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss.

Régimes d’historicité m’a permis de comprendre pourquoi Chateaubriand m’intéressait à ce point : qu’il rédige une lettre à Pauline de Beaumont ou la préface à ses *Études historiques*, le rapport au temps, l’expérience du temps et la manière d’en rendre compte sont au cœur de son écriture. C’est ainsi que l’on peut réunir l’homme qui, en exil à Londres, écrit *l’Essai historique sur les révolutions* et celui qui s’engage dans les *Mémoires de sa vie*, avant que l’ouvrage ne trouve son titre définitif : *Mémoires d’outre-tombe*, soit ce livre écrit depuis son cercueil. Tout cela, je l’aurais encore mieux compris si j’avais eu plus tôt la chance de pouvoir lire

l'immense et définitive biographie, parue en 2012, que lui a consacrée Jean-Claude Berchet.

Chateaubriand a constamment vécu dans l'écart entre passé et futur. En témoigne l'image, dont il a usé à plusieurs reprises, du « nageur entre deux rives » : il est celui qui a plongé, qui s'est éloigné avec regret de l'ancienne rive, mais qui a nagé avec espérance vers l'autre rive. Toute son écriture est traversée par cette déchirure, par cette brèche, qui sépare l'ancien régime d'historicité du nouveau. Il est, à coup sûr, l'un des inspirateurs de la notion de régime d'historicité. Tocqueville, apparenté à Chateaubriand et vaincu de la Révolution lui aussi, en est un autre. En 1840, il écrit : « Quand le passé n'éclaire plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. » Il donne à la fois la formule de l'ancien régime d'historicité (quand le passé éclairait l'avenir, l'esprit ne marchait pas dans les ténèbres), celle de sa mise en question, et pointe vers celle du régime moderne : quand le futur éclairera l'avenir, l'esprit ne marchera plus dans les ténèbres. C'est exactement le sens de son voyage en Amérique : vers le futur. Pour regarder la France depuis l'avenir, et éclairer le sens de ce qui s'était passé depuis 1789 et cette marche vers la démocratie.

Enfin, Chateaubriand, qui lui-même n'a cessé de courir la poste, exprime admirablement cette expérience partagée, entre 1789 et 1830, de l'accélération du temps. C'est vrai en France comme dans toute l'Europe, secouée par les guerres de la Révolution et les campagnes de Napoléon. Et ce sentiment d'accélération du temps, exploré et questionné de multiples façons, devient un des traits caractéristiques du temps moderne. Chateaubriand me paraît ainsi être l'homme qui, de la manière la plus poussée et la plus explicite, a choisi de vivre et d'écrire dans et sur cette brèche du temps, qui s'est creusée si dramatiquement entre 1789 et 1800.

Vous avez évoqué aussi au cours de ces entretiens Les Immémoriaux *de Victor Segalen, publiés en 1907. En quoi cette œuvre fut-elle importante pour vous ?*

J'ai lu *Les Immémoriaux* au cours de mon voyage autour du monde. Segalen venait d'être redécouvert, plusieurs de ses livres étaient réédités. Jean Malaurie avait publié *Les Immémoriaux* dans sa collection « Terre humaine », en accompagnant le texte d'illustrations tirées de l'œuvre de Gauguin. Il fut une présence accompagnatrice, lorsque j'ai séjourné à

Tahiti, puis aux îles Marquises, sur les traces de Gauguin et de Melville. J'étais d'autant plus réceptif au rythme de son écriture que j'entendais, moi aussi, la rumeur du grand Océan se brisant sur le récif corallien. Le personnage de Segalen ne manquait pas de m'intriguer. Médecin de la Marine, il avait séjourné deux ans en Polynésie, avant de se mettre au chinois et de partir pour la Chine, toujours pour le compte de la Marine, mais comme interprète. Là, il voyagea, revint à cause de la guerre, et mourut, en 1919, de façon tragique (accident ou suicide ?) dans une forêt proche de Brest. Il y avait donc le Segalen, auteur des *Immémoriaux*, et le voyageur en Chine, auteur de *Stèles* et de *René Leys*. Entre les deux, un livre inachevé, sous forme d'un *Essai sur l'exotisme*, où il voulait prendre le « contre-pied » des écrivains qui ont dit ce qu'ils ont vu et ressenti auprès des gens et des choses dont ils allaient « chercher le choc ». Passant de l'autre côté, il rêvait de révéler ce que « ces choses et ces gens pensaient en eux-mêmes et d'eux ». Ses notes ont aiguisé mes réflexions sur l'altérité.

Les Immémoriaux mettait, en effet, en récit une méditation sur la rencontre entre les Européens et les Maoris, vus comme les derniers païens, et sur les écarts entre culture orale et culture écrite. Le titre lui-même introduisait à la thématique de la mémoire et de l'oubli. Qui sont ces Immémoriaux, ces Maoris rendus immémoriaux, privés de leur mémoire, par les missionnaires méthodistes anglais, armés de leurs Bibles, de leurs codes, de leur morale et de leur écriture destructrice ? Le titre est magnifique. On y retrouve la question de l'ethnologie, de la place de l'observateur et une description de ces sociétés qui sont en train de mourir. Certaines pages de Segalen font écho à celles de Chateaubriand dans son *Voyage en Amérique* – je songe notamment au passage sur les sauvages alcooliques, pauvres clochards qui, en perdant leur liberté, ont tout perdu. Des *Immémoriaux* à *Tristes Tropiques*, d'une leçon d'écriture à une autre, il y a des échos. La même dimension funèbre se retrouve : « tristes », je le rappelle toujours, vient du latin *tristis*, qui signifie d'abord « funèbre ». Et tout commence avec Ovide, exilé sur les bords de la mer Noire, et composant les *Tristes* et les *Pontiques*. D'Ovide à Lévi-Strauss, en passant par Chateaubriand et Segalen, s'étire non une même lignée d'auteurs, mais une forme d'écriture, avec ses reprises et ses résonances, et une méditation sur les effets mortifères des heurts des temps et des discordances des historicités.

La littérature ne vous permet pas seulement d'explorer des points de retournement, mais aussi d'interroger les régimes d'historicité eux-mêmes. En quoi, par exemple, les œuvres de Tolstoï ou de Balzac vous semblent-elles des expressions du régime moderne d'historicité ?

En ce qui concerne Balzac, on trouve chez lui, en cette première moitié du XIX^{e} siècle, la reconnaissance du fait que le monde est devenu un monde historique, et que la tâche du romancier est de saisir ce monde nouveau. Plusieurs de ses romans sont construits sur les discordances du temps entre les personnages demeurés du côté de l'Ancien Régime – et donc de l'ancien régime d'historicité dans leur mode d'être au temps – et ceux qui se situent du côté du régime moderne. Ces discordances sont un des ressorts dramatiques de ses intrigues. Par exemple, dans *Le Cabinet des antiques* (1839), il décrit les débris d'une petite société de vieille noblesse, qui éduque un jeune homme avec des principes du XV^{e} siècle, ceux d'un monde qui n'existe plus depuis bien longtemps. Le jeune homme arrive à Paris, où il accumule évidemment les bêtises et finit par échapper, de peu, aux galères.

Quant à Tolstoï, l'histoire est plus directement encore son objet. *La Guerre et la Paix* (1869) est une immense réflexion sur l'histoire, qui combine la reconnaissance de la puissance de l'Histoire et le démontage de toute prétention à la faire. Pour lui, Napoléon est un cas d'école. Celui qui passe pour l'incarnation de l'Histoire n'a, en réalité, d'Austerlitz à la Bérézina, jamais rien maîtrisé. En revanche, celui qui, en donnant le sentiment de ne rien faire, a non seulement gagné, mais a, en un sens, fait l'histoire, c'est Koutouzov, le vieux général russe, sénile, critiqué par tout le monde, à l'air toujours endormi et ne donnant, pour ainsi dire, jamais d'ordres.

Plus largement, qui veut réfléchir sur l'histoire, au sens le plus large du nom, ne peut se limiter à la seule histoire des professionnels, telle qu'elle s'organise au cours du XIX^{e} siècle. Les romans sont de grands livres d'histoire, eux qui auscultent et cherchent à dire ce monde saisi par l'Histoire. Qu'il soit bien clair que le but n'est pas de les lire comme des documents, mais comme des interrogations et des réflexions sur cette nouvelle puissance qu'est l'Histoire, avec un H majuscule.

Vous vous êtes intéressé récemment aux livres d'Olivier Rolin, dans lesquels vous discernez un diagnostic précoce du présentisme, « ce temps-là où il n'y avait plus de temps, rien qu'un présent scintillant », pour reprendre ses mots, et de la rupture nette entre deux expériences du temps…

Parmi les écrivains contemporains, Olivier Rolin me semble être un de ceux qui ont, en écrivain, réfléchi à l'histoire. Avant d'être romancier, il a connu une période d'engagement politique intense, en croyant que l'histoire se faisait et que la révolution était l'authentique façon de la faire. Puis, quand la Gauche prolétarienne s'est dissoute, quand cette perspective révolutionnaire s'est dérobée, il est passé à l'écriture, interdite jusqu'alors, et son écriture a été marquée par cette expérience. Ce que j'ai trouvé de particulièrement intéressant dans ses livres, c'est que la disparition de l'horizon révolutionnaire n'a pas conduit ses personnages à un refus définitif de l'histoire et, par exemple, à un repli sur le seul présent.

Au contraire, il a marqué en écrivain son écart par rapport au présent présentiste qu'il a perçu tôt. Peut-être en raison du chemin qui a été le sien ? Ensuite, dans l'un de ses romans, *Méroé*, qui se passe au Soudan, il déploie toute une réflexion sur le temps et l'histoire. Il ne s'agit pas d'un épilogue, comme chez Tolstoï, en forme de philosophie de l'histoire, mais de quelque chose qui fait partie du récit lui-même. Le livre est construit de telle sorte qu'on y voit l'histoire futuriste du régime moderne d'historicité perdre sa capacité d'entraînement. Ce mouvement est incarné par un personnage : un archéologue allemand, originaire d'un pays qui n'existe plus (la RDA), disposant d'une formation marxiste de bon aloi, mais qui découvre, en exerçant son métier d'archéologue, qu'on peut imaginer une alternative à l'histoire linéaire, progressive et destructrice. Il essaie d'exhumer l'histoire des royaumes nubiens, « ces petits royaumes où on trouve encore des pharaons quand l'Empire romain est à moitié démoli par les Barbares ». Ils ont subsisté pendant des siècles, ignorés du monde, comme des sortes d'isolats d'une histoire à la mode égyptienne dans un monde complètement transformé. Ils étaient dans un temps sans rapport avec le temps du reste du monde. L'archéologue, en travaillant, définit ainsi une autre forme d'histoire, attentive aux différences de temps, que le narrateur du roman fait sienne.

Ce n'est pas une proposition pour un nouveau concept d'histoire, mais il y a dans cette élaboration, au sein d'une fiction, quelque chose qui mérite,

selon moi, de retenir l'attention.

Plus largement, la littérature paraît être pour vous une source de premier ordre pour approcher le temps. Pourquoi ?

La lecture de fiction fait partie de mon univers, et donc de ma réflexion. J'ai toujours lu, selon les périodes, des romans, de la poésie, des mémoires, des autobiographies. J'ai eu aussi, à un certain moment, une tentation littéraire ; et même si je ne suis pas devenu écrivain, mais plutôt un « écriveur » (pour reprendre une expression de Valéry), j'ai gardé l'amour de la littérature.

Ensuite, à mesure que mon regard sur la littérature devenait plus réflexif, se renforçait la conviction qu'elle peut saisir mieux, plus rapidement, ce qui est en train de se passer et dire, avec ses mots, ce qui n'a pas encore été dit : l'inédit, le non-dit. Elle peut aussi explorer ce que des mots anciens peuvent vouloir dire au moment où l'écrivain décide de les reprendre et les interroger. Ainsi du terme « apocalypse » chez Cormac McCarthy : qu'est-ce que l'apocalypse aujourd'hui ? Bien sûr, on ne se situe pas dans le registre du discursif ou du réflexif, mais un récit est à même de saisir au plus près, par exemple, ce qu'il en est de nos rapports au temps actuels. Alors que les sciences humaines et sociales, par nécessité, par définition, arrivent après, un peu après, et doivent, de toute manière, commencer par installer une distance qui permet de fonder et de valider leurs énoncés (protocoles d'enquête, modes de validation, vérification, etc.). Le romancier – et cela vaut pour le poète, le peintre, le compositeur, les créateurs en général – n'a pas à produire les preuves de ce qu'il avance. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'il travaille à partir de rien. Mais il l'avance : il raconte, il peint, il compose. Le chercheur en sciences humaines et sociales, comme le critique littéraire, doit argumenter – ce qui le contraint, mais lui donne, en contrepartie, une certaine assurance. L'artiste n'a ni la contrainte ni l'assurance : il se lance sans filet. Dans certains cas, ça marche, c'est réussi, dans d'autres, non.

De ce point de vue, sans vouloir du tout instrumentaliser la littérature, ni la réduire au statut de document, il me semble qu'elle relève pleinement de l'« indice » ou du « symptôme ». Elle nous dit quelque chose sur le moment présent – et cela vaut évidemment pour les présents du passé – que la plupart des contemporains ne savent pas encore saisir. Mais l'expression

« dire quelque chose sur » est encore réductrice. Elle dit le présent, le sien. Balzac ne fait pas de l'histoire, il la dit, l'écrit. Il y a, pour reprendre le titre d'un numéro récent des *Annales* (2, 2010), un « savoir de la littérature ». A d'ailleurs été forgé tout un vocabulaire pour désigner cette faculté de l'écrivain : on a célébré son intuition, on l'a affublé d'antennes, on en a fait un sismographe, on l'a révéré comme un voyant ou un mage !

Ce rapport réflexif à la littérature est peut-être aussi plus naturel pour un historien qui vient de l'histoire ancienne ?

Dans le domaine de l'Antiquité, plus encore qu'ailleurs, il faut travailler avec ce qu'on a. Or la littérature est l'une des ressources dont l'historien ne saurait se priver. Suivant les périodes et les lieux, il y a d'autres sources, plus ou moins abondantes, mais l'approche par le texte littéraire va de soi. Mon premier travail, je vous l'ai dit, portait sur quelques chants de l'*Odyssée*. La question est de savoir ce qu'on fait de ces textes, comment on les lit, comment on les utilise : j'ai essayé de l'affronter dans *Le Miroir d'Hérodote.* L'historien des périodes modernes et contemporaines n'évolue pas dans le même univers. La littérature n'est pas ce sur quoi on lui apprend à se jeter en premier.

On pourrait évidemment m'objecter que j'ai une approche très, ou trop, littéraire de l'histoire, insuffisamment soucieuse de sa dimension sociale : une histoire qui irait trop du côté des idées et pas assez du côté de ceux qui en sont les porteurs et des conditions dans lesquelles ils les élaborent. Une approche insuffisamment soucieuse du rôle des pratiques et pas assez attentive au rôle des acteurs manquerait cette forme d'histoire sociale vers laquelle Bernard Lepetit et Jacques Revel ont orienté les *Annales*, au début des années 1990. Peut-être. Mais, pour les questions qui m'ont sollicité, je ne vois pas comment j'aurais pu les travailler en me privant des ressources, au sens fort, de la littérature : non pas comme magasin où l'on va fouiller, mais comme pensée qui provoque la réflexion.

Mais entre le moment où vous lisiez Homère et aujourd'hui, le regard des historiens sur la littérature n'a-t-il pas beaucoup changé ?

Si, la situation est tout autre. Il y a eu ce qu'on a appelé parfois le tournant interprétatif ou herméneutique. Pour ne donner que quelques

points de repère, il y eut d'abord Benveniste et sa théorie de l'énonciation, les travaux de Hans Robert Jauss sur l'esthétique de la réception, qui ont inspiré quantité de recherches, pas seulement dans le domaine littéraire. À partir de là, et pour rester du côté des historiens, s'est développé tout un champ, dont Roger Chartier est, en France, la figure centrale : de l'histoire du livre à celle de la lecture, en passant par le texte et l'auteur. Le concept d'appropriation, repris de Norbert Elias, y occupe une place stratégique. Spécialiste du XVII^{e} siècle et lecteur aigu de Certeau et de Louis Marin, Christian Jouhaud développe une œuvre où il interroge les « pouvoirs » de la littérature. Prenant acte d'une multiplication des questionnements historiens de la littérature, mais aussi d'une reprise d'un questionnement historique de la littérature par les littéraires, un groupe de chercheurs, où l'on retrouve Christian Jouhaud, a estimé que le moment était venu de proposer un espace commun de réflexion sur l'histoire du littéraire. Dernièrement, plusieurs revues généralistes, comme les *Annales* ou *Le Débat*, ont estimé opportun de faire le point sur la littérature et l'histoire.

À ce bref panorama, il faudrait encore ajouter le rôle de l'actualité littéraire depuis, en particulier, la publication et le succès considérable des *Bienveillantes*, de Jonathan Littell, en 2006. D'autres ont suivi et suivent, suscitant parfois aussi des controverses, comme le *Jan Karski* de Yannick Haenel. A-t-on affaire à des écrivains qui font de l'histoire, ou, comme on l'a parfois soutenu, qui écrivent l'histoire que les historiens n'ont jamais été capables d'écrire ? Je me limiterai, ici, à cette seule observation. Ces écrivains ont-ils le droit de s'emparer de ces sujets ? Bien sûr, la littérature l'a toujours fait, depuis l'*Iliade*. Simplement, ces écrivains, nés bien après la fin de la Seconde Guerre mondiale, sont contemporains de la montée de la mémoire. Si les romanciers du XIX^{e} siècle s'étaient donné pour tâche de dire le monde saisi par l'histoire, ceux de la fin du XX^{e} et du début du XXI^{e} siècle se sentent requis d'explorer un monde saisi par la mémoire. Ils convoquent du passé dans le présent, des échardes du passé dans le présent, et, parfois, jugent ce passé à partir des normes du présent. D'où des malentendus qui renvoient, en fait, aux incertitudes sur ce que nous entendons aujourd'hui par histoire et par mémoire.

Pour sortir du cadre français, qu'avez-vous pensé du livre de Hans Magnus Enzensberger, Hammerstein ou l'Intransigeance ?

Le livre a une dimension littérairement inventive qui en renforce, à mes yeux, l'intérêt. J'ai un peu connu Enzensberger lors de mon séjour à Berlin. Il était alors plus occupé à régler des comptes avec le gauchisme. À la différence des écrivains que je viens d'évoquer, Enzensberger, qui est né en 1929, a connu la période de la guerre. Ensuite, il ne prend pas la question du nazisme de face : il ne s'intéresse pas à un nazi notoire mais au général Kurt von Hammerstein. Chef d'état-major général de la Reichswehr, soit le chef de l'armée jusqu'en 1933, il a refusé de pactiser avec Hitler. Appartenant à l'aristocratie prussienne, il n'a non seulement jamais été nazi, mais il est resté, jusqu'à sa mort en 1943, une sorte d'émigré de l'intérieur : une figure d'opposition silencieuse que les nazis n'ont pas osé faire disparaître. Mais Enzensberger ne se limite pas à ce personnage : il s'intéresse à l'ensemble de la famille, fort peu conventionnelle pour l'époque, aux engagements des uns et des autres et, notamment, à celui des filles du général, engagées à l'extrême gauche.

Enzensberger annonce clairement que son livre n'est pas un roman. Il y a une part d'enquête et de documentation historiques tout à fait réelle : il a mené des entretiens avec les membres de la famille encore vivants, il a consulté des archives un peu partout et, notamment, à Moscou ; il a lu tout ce qu'on a pu écrire sur Hammerstein et autour. Le livre a, certes, paru en France, dans une collection de fiction, mais le lecteur trouve à la fin un index et un répertoire des sources, avec la liste des archives et la bibliographie. Et il ne s'agit pas d'un artifice littéraire pour faire croire que. L'écart par rapport à un roman classique s'indique, dans la construction du récit, par la manière de conjuguer différents registres. Il y a celui du récit proprement dit, puis celui des « gloses », à savoir les commentaires faits par l'auteur et en son nom, à partir de ce qu'il a lu, entendu et compris, et, enfin, avec chacun des principaux personnages, celui de conversations posthumes qui sont une reprise de l'ancienne forme littéraire du *Dialogue des morts*. Ainsi, Enzensberger distingue bien les plans : entre ce qu'il a trouvé en enquêtant et ses propres prises de position. Sa manière de mettre en scène les personnages dans des conversations posthumes, en tenant naturellement compte de ce qu'il sait, mais sans laisser le moindre doute sur le fait que c'est lui qui formule les questions et énonce les réponses, montre qu'il ne se donne pas comme historien, mais bien comme écrivain. Par sa façon de traiter littérairement un objet historique (une biographie), il montre

qu'on peut articuler littérature et histoire. En accordant une place clairement délimitée au vraisemblable, il ne brouille pas la frontière entre les deux.

Le basculement que vous discernez dans notre rapport au temps s'accompagne aussi d'une nouvelle conjoncture pour les historiens. Pour reprendre une question que vous avez vous-même posée : comment peut-on être historien dans un monde présentiste ?

En s'employant à saisir au mieux les tenants et les aboutissants de la conjoncture dans laquelle nous nous trouvons. Pour cela, on peut commencer par interroger les mots du moment, ceux-là même que nous avons déjà passés en revue : mémoire, patrimoine, commémoration, identité. C'est un premier repérage, sous la forme d'une étude de champ sémantique.

Ensuite, en prenant plus de recul, on peut interroger la trajectoire du concept d'histoire, lui-même. Je ne pense pas à un état des lieux – du type où en est l'histoire aujourd'hui ? – mais bien davantage à une mise en perspective de l'histoire, comme ce concept-carrefour du monde moderne. C'est la question qui est au centre du livre *Croire en l'histoire*, un essai sur le concept d'histoire à l'époque moderne, qui paraît en même temps que ces entretiens, chez le même éditeur.

L'interférence croissante entre le juge et l'historien est un des aspects de la situation contemporaine qui ont particulièrement retenu votre attention…

Le juge, l'historien : c'est là un vieux compagnonnage, sinon un vieux couple, sur fond d'interrogation sur les rapports entre histoire et justice. Y a-t-il quelque chose comme une justice dans l'histoire ? La question préoccupait fortement Hérodote, et sa réponse était oui. Mais il fallait justement toute la science de l'enquêteur pour la découvrir, car la justice divine prend son temps. L'exemple sur lequel il s'arrête longuement au début des *Histoires* est celui du roi Crésus. En fait, sa chute et la perte de son empire, alors même qu'il a toujours fait montre d'une grande piété (c'est-à-dire d'une grande générosité envers les sanctuaires, en particulier celui de Delphes), viennent expier, à la cinquième génération, la faute commise par son ancêtre Gygès. En ce sens, l'histoire est le récit d'une

vengeance divine longuement différée. Crésus ne comprend pas ce qui lui arrive et s'en plaint amèrement. Il a oublié ce qui lui avait été annoncé, il interprète de travers les oracles qu'il ne cesse de consulter. Seul Hérodote, qui connaît le début et la fin de l'histoire, peut relier tous les éléments entre eux et les éclairer.

Cette matrice faute, culpabilité, punition, réparation n'a rien de proprement grecque. Elle vaut pour tout le Proche-Orient ancien. Jusqu'au Jugement dernier chrétien. Jan Assmann, l'égyptologue bien connu, a écrit des pages très éclairantes sur la naissance de l'histoire au Proche-Orient, où le devoir de garder la mémoire du passé s'enracine dans le droit et la justice. On doit, en effet, se souvenir des engagements contractés (pactes ou autres). Sanctionnés par des serments, ces pactes convoquent les dieux comme témoins, et donc les notions de faute et de culpabilité, si on ne les respecte pas. Si bien qu'on est amené à s'intéresser au passé, non pas pour lui-même, mais pour prouver qu'on a respecté (à la lettre) les engagements pris ou pour rechercher par qui et à quel moment une faute a été commise.

Ainsi l'histoire se charge de sens. Dans la seconde moitié du II^{e} millénaire, cette « théologisation » de l'histoire, directement liée à la pratique diplomatique, gagne tout le Proche-Orient : chaque traité s'accompagne d'un serment, et le panthéon joue le rôle d'une instance de droit international. L'histoire est, en somme, une généalogie de la faute. Nul ne poussa plus loin cette théologisation de l'histoire qu'Israël qui, par l'alliance avec son dieu (promu comme dieu unique), s'engagea dans la voie d'une « histoire charismatique » où tout ce qui advient prend place et sens en fonction de la fidélité ou de l'infidélité à l'égard de l'allié divin.

Plus tard, justement avec le temps et l'histoire modernes, l'Histoire elle-même a été promue au rang de Juge. C'est la grande époque du Tribunal de l'Histoire. Puis aujourd'hui, à la suite de Nuremberg et de la reconnaissance du crime contre l'humanité, c'est-à-dire de la très singulière temporalité de l'imprescriptible, l'histoire est passée du statut de juge souverain à celui de justiciable. Le temps ne passant pas, le criminel demeure contemporain de son crime jusqu'à sa mort, et nous aussi. Tout le mouvement de l'instauration d'une justice pénale internationale va dans ce sens d'une histoire qu'on juge. À ce déplacement considérable se rattache ce qu'on a nommé, un peu partout dans le monde, des lois mémorielles et des politiques de la mémoire.

Au sein de la discipline historique, l'une des expressions majeures de cette nouvelle situation de l'histoire c'est le renversement du statut de l'histoire contemporaine, passé, en l'espace de trente ans, des marges au centre de la discipline. Comment appréciez-vous cette transformation ?

Le changement est, en effet, considérable. Le centre de gravité de la discipline, naguère encore du côté de l'histoire moderne et de l'histoire médiévale (Braudel, Le Roy Ladurie, Duby, Le Goff…), est passé franchement du côté de l'histoire contemporaine ou du temps présent. Il lui incombe désormais, puisqu'elle a pour elle le nombre et la visibilité, d'assumer les responsabilités. Mon propos n'a jamais été de laisser entendre qu'histoire du temps présent et présentisme seraient une seule et même chose. Au contraire, quand l'histoire contemporaine a opté, à la fin des années 1970, pour l'appellation « histoire du temps présent », elle a saisi, plus vite que d'autres, cette transformation de nos rapports au temps en train d'advenir, elle est donc d'autant mieux postée, positionnée pour questionner ce présent dont elle a fait sa bannière et son objet.

L'historien du contemporain, plus que les autres encore, se trouve au cœur de multiples sollicitations qui semblent transformer la temporalité même de la recherche. Comment maintenir une distance réflexive dans ces conditions ?

Ce problème est constitutif de l'histoire contemporaine : comment créer une certaine distance avec son objet puisque l'historien du très contemporain a pour spécificité d'avoir comme objet d'étude un temps qui est aussi le sien. Ses promoteurs, à commencer par René Rémond, ont essayé de répondre à ce problème en insistant sur la contingence : si l'on admet que ce qui arrive relève dans une grande mesure d'éléments contingents, l'historien contemporain n'est pas plus mal placé pour essayer de comprendre que celui qui a plus de recul[1]. Une des ressources possibles est le recours à la comparaison. Elle peut permettre de construire un analogue du « regard éloigné » de l'ethnologue, qui est à la fois dehors et dedans. C'est dans la double distance que peuvent surgir des questions inédites ou insolites.

Ces éléments sont-ils les indices de ce que vous appelez la « perte d'évidence » de l'histoire ?

Oui. Par comparaison avec ce que l'on pourrait appeler un long XIX^{e} siècle – qui s'achèverait après Braudel –, celui qui a vu l'Histoire avec un grand H s'imposer à tous comme une évidence, nous percevons bien que nous sommes entrés dans une époque bien différente. L'histoire triomphait comme discipline, mais aussi bien au-delà de son champ propre. De Balzac à Sartre, la littérature s'en est emparée. Bref, tout devenait historique, et elle était partout. Cette évidence et cette croyance en l'Histoire ne sont plus de mise. Le fait qu'on se soit mis à parler de mémoire, et moins d'histoire, la montée au premier plan des concepts d'identité, de commémoration, de patrimoine, etc., tous ces phénomènes, sur lesquels nous avons réfléchi au fil de ces entretiens, révèlent des doutes sur la capacité du concept d'histoire à appréhender correctement le monde contemporain.

Voilà ce que j'entends par perte d'évidence de l'histoire. Parler d'Histoire, avec majuscule, on ne s'y risque plus. Même si l'on n'a jamais vraiment su ce que cela voulait dire, l'expression laissait entendre que l'Histoire conduisait ou entraînait l'humanité quelque part, fût-ce à sa perte. L'Histoire était cette puissance au service de laquelle il fallait se mettre, mais aussi au nom de laquelle on était condamné ou racheté. C'est fini. Le mot demeure, mais on n'y croit plus trop, voire plus du tout : on ne sait simplement pas par quoi le remplacer. Longtemps, l'Histoire a été ce juge ultime devant qui on gagnait ou perdait son procès pour l'avenir. Aujourd'hui, elle est celle que l'on juge.

La « mémoire » ne peut occuper la place qui est ou était celle de l'histoire. Une place, à coup sûr, mais pas la même. Tout un ensemble d'opérations relève désormais de sa compétence ou de son magistère : les rapports au passé en général, et, plus spécifiquement, le vaste domaine des crimes, récents ou moins récents, qui ont été perpétrés, la place reconnue aux témoins, l'écoute des victimes, la réparation, quand c'est possible, des torts subis, le vote de « lois mémorielles », la mise en œuvre de « politiques de la mémoire », la gestion du devoir de mémoire. C'est considérable. Reste une différence entre ce qu'étaient l'histoire et la mémoire : leur rapport au futur. L'histoire, celle du concept moderne d'histoire, voyait le passé à la lumière du futur. La mémoire voit le passé à la lumière du présent. C'est là

une différence majeure de point de vue, qu'il ne s'agit pas de juger, mais qu'il est préférable de mesurer. Elle est la marque d'un changement d'époque.

Votre œuvre paraît placée sous le signe du voyage, de la traversée, de l'itinéraire et de l'aller-retour. Solidaire de ces différents termes, le lecteur retrouve aussi souvent les mots « trace », « cas », « symptôme », « indice », « porte-à-faux », « faille », « brèche », « crise », « rupture » et « aporie ». Ce champ sémantique ne serait-il pas une bonne manière de caractériser votre approche de l'histoire ? Et ne dessine-t-il pas une forme d'inquiétude, historienne, qui s'oppose à l'histoire-récit, comme au tableau synoptique de civilisation ?

Si quelqu'un, lisant tel ou tel de mes livres, retenait cette idée, voilà qui me conviendrait parfaitement. Ce mot d'inquiétude, au sens premier, *inquies*, celui qui ne peut pas rester en repos, immobile, au contraire de celui qui s'assoupit, s'installe dans sa discipline et ses routines, dont la curiosité baisse et la vigilance faiblit. Je souhaiterais qu'on puisse retenir cette idée de l'histoire comme *inquiétude* : non pas sur le mode de la prophétie de malheur, ou sur le mode du « vous allez voir ce que vous allez voir », mais parce que l'historien est, pour moi, celui ou celle qui va et vient, qui s'en va et revient, et qui explore sans arrêt, sans cesse, tous ces espaces intermédiaires, toutes ces zones d'entre-deux. Celui ou celle qui toujours se montre attentif à la différence des temps, aux discordances des temps, aux surgissements du simultané du non-simultané. C'est sa façon d'être, à partir de sa chambre de veille, un guetteur du temps.

Vous nous avez dit avoir envisagé de devenir écrivain : qu'en reste-t-il dans votre manière d'écrire ?

Je ne suis pas un écrivain, mais mon métier c'est d'écrire. De parler aussi, mais le plus souvent à partir de ce que j'ai écrit ou suis en train d'écrire. Je ne sais pas faire grand-chose d'autre ! J'aime bien cette distinction introduite par Valéry, que j'évoquais il y a un instant, entre écrivain et « écriveur ». Mais, rassurez-vous, je ne me prends pas pour Valéry ! D'autant moins que, pour lui, l'écriveur l'emportait de loin sur l'écrivain. L'écriveur, c'était lui, faisant, jour après jour, dans les petits

matins, l'essai de sa pensée, et qui pouvait noter, en 1914, « que me fait ce qui est, ce qui fut, ce qui sera ? ». Alors que, si j'écris, c'est, au contraire, parce que m'importe ce qui est, ce qui fut et ce qui sera.

Ensuite, mes livres se rattachent à la tradition de l'essai. Ce qui, dans le monde de l'Université, est tout sauf un compliment. Pourtant, je persiste, car je contemple, de loin, cette haute définition de l'essai, donnée par Robert Musil, « un essai est la forme unique et inaltérable qu'une pensée décisive fait prendre à la vie intérieure d'un homme ».

1- Henry Rousso vient de publier un livre dans lequel il s'interroge sur la notion de contemporain.

Remerciements

J’adresse tous mes remerciements à Felipe Brandi et à Thomas Hirsch. L’un est brésilien, l’autre français, ils achèvent tous deux une thèse, l’un sur l’œuvre de Georges Duby, l’autre sur l’histoire des sciences sociales françaises. Sans eux, ce livre n’existerait évidemment pas, mais il y a plus. Par leur curiosité intellectuelle et leur goût du questionnement, ils ont su faire de nos rencontres de véritables séances de travail. Grâce à eux, puisse le lecteur mieux comprendre et mieux connaître ces quelques décennies d’histoire intellectuelle ! Merci aussi à Caroline Béraud, Marcello Carastro, Nicolas Fornerod, Alain Satgé, ainsi qu’à mon éditrice, Clotilde Meyer. Merci enfin à Dominique.

Bibliographie des textes cités

ALTHUSSER, Louis, RANCIÈRE Jacques, et MACHEREY, Pierre, *Lire « le Capital »*, Paris, Maspero, 1965.

BERCHET, Jean-Claude, *Chateaubriand*, Paris, Gallimard, 2012.

BERTRAND, Romain, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident. XVI^e^-XVII^e^ siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

BLOCH, Marc, « Fustel de Coulanges, historien des origines françaises » (1930), *in* Marc Bloch, *Histoire et historiens*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 211-218.

BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949 ; rééd. Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche », 1993.

CARBONELL, Charles-Olivier, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat, 1976.

–, *L'Historiographie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1981.

CASTORIADIS, Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1999.

CERTEAU, Michel de, *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973.

–, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1978 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.

–, *La Fable mystique. XVI^e^-XVII^e^ siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987.

DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick, et OFFENSTADT, Nicolas (dir.), *Historiographie. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2 tomes, 2010.

DELILLO, Don, *L'Homme qui tombe*, trad. M. Véron, Arles, Actes Sud, 2008 ; rééd. 2010.
ENZENSBERGER, Hans Magnus, *Hammerstein ou l'Intransigeance. Une histoire allemande*, trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 2010 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2011.
FEBVRE, Lucien, « Face au vent. Manifeste des *Annales* nouvelles », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, tome I, n° 1, 1946, p. 1-8.
FINLEY, Moses, *Les Premiers Temps de la Grèce. L'âge du bronze et l'époque archaïque*, trad. F. Hartog, Paris, Maspero, 1973 ; rééd. Paris, Flammarion, 1988.
FOUCAULT, Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
HAENEL, Yannick, *Jan Karski*, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 2009.
JABLONKA, Ivan, *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus. Une enquête*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 2012.
KOSELLECK, Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.
–, *L'Expérience de l'histoire*, trad. A. Escudier, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études », 1997.
LARDREAU, Guy, *Les Cheveux d'Epsilon*, Paris, Mercure de France, 1966.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1955 ; rééd. Paris, Pocket, 2001.
LITTELL, Jonathan, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007.
MARROU, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1954 ; éd. revue et commentée, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Histoire », 1975.
MCCARTHY, Cormac, *La Route*, trad. F. Hirsch, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008.
MENDELSOHN, Daniel, *Les Disparus*, trad. P. Guglielmina, Paris, Flammarion, 2007 ; rééd. Paris, Flammarion, coll. « J'ai lu », 2009.
MELVILLE, Herman, *Taïpi*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1996.

MOMIGLIANO, Arnaldo, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad. A. Tachet, É. Cohen, L. Évrard et A. Malamond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1983.
–, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, trad. M.-C. Roussel, Paris, La Découverte, 1984 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991.
NORA, Pierre (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984-1992 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 3 tomes, 1997.
OFFENTSTADT, Nicolas, *L'Historiographie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 2011.
PÉGUY, Charles, *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 3 tomes, 1987-1992.
RICŒUR, Paul, *Temps et Récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1983-1985 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 3 tomes, 1991.
–, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2003.
ROLIN, Olivier, *Méroé*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2000.
ROSA, Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. D. Renault, Paris, La Découverte, 2010.
ROUSSO, Henry, *La Dernière Catastrophe : l'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, 2012.
ROY, Olivier, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
SAHLINS, Marshall, *Des Îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études », 1989.
–, *La Découverte du vrai Sauvage et autres essais*, trad. C. Voisenat, Paris, Gallimard, 2007.
SEGALEN, Victor, *Stèles* (1912), Paris, Plon, 1970.
Les Immémoriaux (1921), Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1956.
–, *René Leys* (1922), Paris, Gallimard, coll. « Folio. Classique », 2000.
–, *Essai sur l'exotisme* (1978), Paris, LGF, coll. « Le livre de poche. Biblio essais », 1999.
TERRAY, Emmanuel, *Ombres berlinoises. Voyage dans une autre Allemagne*, Paris, Odile Jacob, 1996.

VALENSI, Lucette, WACHTEL, Nathan *Mémoires juives*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. « Archives », 1986.
VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1971 ; rééd. 1996.
–, *La Traversée des frontières*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 2004.
VIDAL-NAQUET, Pierre, *L'Affaire Audin*, Paris, Éditions de Minuit, 1958 ; rééd. 1989.
–, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981 ; rééd. 2004.
–, *Les Assassins de la mémoire. « Un Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme*, Paris, La Découverte, 1987 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2005.
–, *Mémoires*, Paris, Éditions du Seuil-La Découverte, 1995-1997 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2007.
–, « Mes affaires Dreyfus », communication du 24 janvier 2006 au colloque « L'Affaire Dreyfus, la naissance du XXe siècle », www.pierre-vidal-naquet.net/ spip.php?article41.
–, et LORAUX, Nicole, « La formation de l'Athènes bourgeoise, 1750-1850 », *in* P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990 ; rééd. Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2009.

Bibliographie sélective des travaux de François Hartog

Ouvrages

Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1980 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2001.

Le XIX^e Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges, Paris, PUF, 1988 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2001.

Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne, Paris, Gallimard, 1996.

Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 2003 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2012.

Anciens, Modernes, Sauvages, Paris, Galaade, 2005 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2008.

Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007.

Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire, Paris, La Découverte, 2007.

Croire en l'histoire, Paris, Flammarion, 2013.

Articles

« Le bœuf “autocuiseur” et les boissons d’Arès », *in* Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant (dir.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1979, p. 251-269.

« Introduction. Histoire ancienne et histoire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, t. XXXVII, n° 5-6, 1982, p. 687-696.

« Marshall Sahlins et l’anthropologie de l’histoire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, t. XXXVIII, n° 6, 1983, p. 1256-1263.

« L’œil de l’historien et la voix de l’histoire », *Communications*, n° 43, 1986, p. 55-69.

« Les Grecs égyptologues », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, t. XLI, n° 5, 1986, p. 953-967.

« Marshall Sahlins, Des îles dans l’histoire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, t. XLIV, n° 6, 1989, p. 1361-1363.

« Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss », *Gradhiva*, n° 11, 1992, p. 23-30.

(avec G. Lenclud), « Régimes d’historicité », *L’État des lieux en sciences sociales*, textes réunis par A. Dutu et N. Dodille, Paris, L’Harmattan, 1993.

« La Révolution française et l’Antiquité, Avenir d’une illusion ou cheminement d’un quiproquo ? », *La Pensée politique*, n° 1, 1993, p. 30-61.

« Temps et histoire ? Comment écrire l’histoire de France ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, t. L, n° 6, 1995, p. 1219-1236.

« Premières figures de l’historien : historicité et histoire », *in* N. Loraux et C. Miralle (dir.), *Figures de l’intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998, p. 123-142.

« Le regard éloigné : Lévi-Strauss et l’histoire », *in* M. Izard (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Éditions de l’Herne, 2004, p. 313-319.

« De l’histoire universelle à l’histoire globale ? Expériences du temps », *Le Débat*, n° 154, mars-avril 2009, p. 53-66.

« L’autorité du temps », *Études*, tome 411 (n° 1-2), 2009, p. 51-64.

« La temporalisation du temps : une longue marche », *in* J. André, S. Dreyfus-Asséo, F. Hartog (dir.), *Les Récits du temps*, Paris, PUF,

2010, p. 9-29.

« Le présent de l'historien », *Le Débat*, n° 158, 2010, p. 18-31.

« Polybe et Daniel : deux histoires universelles ou qu'est-ce qu'être contemporain ? », *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, n° 6, 2011, p. 81-90.

Direction d'ouvrage

(en collab. avec P. Schmitt-Pantel, A. Schnapp), *Pierre Vidal-Naquet. Un historien dans la cité*, Paris, La Découverte, 1998 ; rééd. 2007.

(en collab. avec J. Revel), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2001.

(en collab. avec J. André, S. Dreyfus-Asséo), *Les Récits du temps*, Paris, PUF, 2010.

Éditions

Numa Denis Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1984 ; rééd. 2009.

Bon-Jospeh Dacier, *Histoire et Littérature ancienne*, Paris, Belin, 1989.

Denys d'Halycarnasse, *Les Antiquités romaines*, trad. V. Fromentin et J. Schnäbele, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

L'Histoire d'Homère à Augustin, trad. M. Casevitz, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1999.

Plutarque, *Vie parallèles*, trad. A.-M. Ozanam, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

Polybe, *Histoire*, trad. D. Roussel, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2003.